منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

حنة أرندت

ما السياسة؟

ترجمة وتحقيق

الدكتور زهير الخويلدي أ. سلمى بالحاج مبروك

حنة أرندت

ما السياسة؟



طبع في لبنان



حنة أرندت

ما السياسة؟

ترجمة وتحقيق

الدكتور زهير الخويلدي   أ. سلمى بالحاج مبروك









الطبعة الأولى

1435 هـ - 2014 م

ردمك 978-614-02-1257-2



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
هاتف الرياض: 966509337722+
هاتف بيروت: 9613223227+
editions.difaf@gmail.com



الشذرة الأولى: أوت 1950

1 - ما هي السياسة؟

1 - تنبني السياسة على واقع التعددية الإنسانية. لقد خلق الله الإنسانَ، وكان البشر نتاجًا إنسانيًّا، أرضيًّا، ومنتوج الطبيعة الإنسانية. وبما أن الفلسفة والتيولوجيا تهتمان دائمًا بالإنسان، ولأن كل تصريحاتهما تكونان دقيقة، حتى عندما يصرّحان أنه لا يمكن أن يكون هناك شخص واحد، أو فقط شخصان، أو فقط أشخاص متماثلون، فإنهما لم يعثرا أبدًا على أي جواب يكون صالحًا فلسفيًّا لسؤال: ما هي السياسة؟ والأسوأ من ذلك أيضًا: بالنسبة لكل تفكير علمي، سواء في "البيولوجيا" (علم الحياة)، أو في "البسيكولوجيا" (علم النفس)، وفي الفلسفة كما في "التيولوجيا" (علم الأديان)، وحده الإنسان يوجد مثلما أنه في علم الحيوانات لا يوجد سوى الأسد. بمعنى آخر، الأسود في صيغة الجمع سيكون شأنًا لا يهم سوى الأسود. نجد عند كل المفكرين الكبار بما فيهم أفلاطون اختلافًا في المستوى ما بين الفلسفات السياسية وبقية آثارهم الظاهرة للعيان. لا يمكن للسياسة أن تصل أبدًا إلى نفس العمق. إن معنى العمق الذي هو نقيصة ليس شيئًا آخر سوى معنى فاشل للعمق الذي تتجذّر فيه السياسة.



2 – تبحث السياسة في المجتمع وفي تبادل الاختلافات الكائنة. الأشخاص، من حيث هم يوجدون في فضاء مطلق، أو انطلاقًا من فضاء مطلق من الاختلافات، ينتظمون وفق مؤسسات ضرورية ومحددة. بما أننا نبني أجسامًا سياسية على بنية أسرية ونفهمها على هيئة العائلة، فإن درجات القرابة تتكافأ وكأنها من جهة تستطيع أن تربط بين الكائنات الأكثر اختلافًا. ومن جهة أخرى كأنها تشكيلات متشابهة بواسطة أفراد يمكن أن ينفصلوا عن بعضهم بعضًا، والبعض بالمقارنة مع البعض.

في هذا الشكل التنظيمي، إن الاختلاف الجوهري قد تمّ نفيه بشكل أكثر فعالية، والعدالة الضرورية لكل البشر قد تمّ تدميرها منذ أصبح الأمر يتعلق بالإنسان. في الحالتين، إن انهيار السياسي ناتج في الواقع بسبب أن الأجسام السياسية تنمو انطلاقًا من العائلة. هنا يوجد بصفة مسبقة ما سيصبح ضمنيًّا رمزًا في صورة العائلة المقدسة مع العلم الاعتقاد كما لم يخلق الله الإنسان بقدر ما خلق العائلة.

3 – طالما نحن نعرف في العائلة أكثر من المشاركة، وأعني المشاركة النشيطة في الكثرة، فإنّنا نبدأ في لعب دور الله، بمعنى أن نفعل كأنه بإمكاننا مجانسة الخروج من مبدأ الكثرة. عوضًا عن خلق إنسان، نحاول خلق الإنسان على هيئة صورته الخاصة. لكن بمعنى الممارسة السياسية، هذا يعني أن العائلة تكتسب المعنى المتجذر جيدًا الذي هو ملكها وحدها فقط. ولأن العالم منظم على هذا النحو، فإنها لا تترك مكانها للفرد. بمعنى لمن هو مختلف بصفة مطلقة. إن العائلات مؤسسة على صورة ملاذ، قصور صلبة وقوية، في عالم غير مضياف وغريب، حيث تهيمن في داخله القرابة المؤسسة على



الوشائج الأسرية. هذه الرغبة في القرابة تقود إلى انحراف مبدئي للسياسي[1]؛ لأنها تزيل الخاصية الأساسية للكثرة، أو بالأحرى لأنها تضيّعه عندما تدخل مفهوم التّصاهر والتحالف.

4 - الإنسان كما تفهمه الفلسفة والتيولوجيا، لا يوجد (أو لا يتحقق) في السياسة إلا إذا استفاد من نفس الحقوق المضمونة لأفراد الأكثر اختلافًا. في هذه الضمانة التوافقية الحرة، وفي الرضا عن نفس الضرورة القانونية، نعترف أن الكثرة الإنسانية كثرة لا تلزم إلا أنفسها، وهي مدينة في وجودها للخلق الإنساني.

5 - تمتلك الفلسفة حجتين جيدتين لعدم العثور مطلقًا على مكان ولادة السياسية الأولى هي:

1- الحيوان السياسي (Le zoon politikon): وكأن ثمة في الإنسان شيئًا من السياسية ينتمي إلى ماهيته. وهنا بالتحديد تكمن الصّعوبة، الإنسان كائن لا سياسي. تنشأ السياسة في فضاء هو بين البشر، إذن في شيء ما هو بالأساس خارج عن الإنسان. فلا يوجد إذن ماهية سياسية حقيقية. تنشأ السياسة في الفضاء الوسائطي وتتأسس كعلاقة، وهذا ما كان قد فهمه هوبز.

2- التمثل التوحيدي للإله: الذي يشعر الإنسان أنه قد خلق على صورة الإله. انطلاقًا من هذا وحده الإنسان

---

(1) Das Politishe: مثلما يلاحظ الناشر "Ursula Ludz" في الملاحظة 56 من تحليله ص 186، تستخدم حنا أرندت بطريقة مختلفة المفهومين «Politik» البوليتيك تفهم كممارسة سياسية، و«Das Politishe» المصطلح الألماني يفهم كمعيار للحكم، كمقولة "للسياسة" (N. d.T.)



باستطاعته أن يوجد، فالبشر ليسوا سوى تكرار ناجح للواحد عينه تقريبًا. إنه الإنسان المخلوق على صورة الله الواحد والمنفرد، الذي هو المنطلق الافتراضي لحالة الطبيعة كحالة "حرب الكل ضد الكل" عند هوبز. إنها حرب تمرد كل واحد ضد كل الآخرين، التي ستصبح بغيضة بسبب أن وجودهم لم يعد له معنى، لا معنى له في نظر الإنسان المخلوق على صورة الله الواحد المنفرد. لقد حاول الغرب الخروج من استحالة السياسة داخل الأسطورة الغربية للخلق، وذلك بتحويل أو إرجاع التاريخ إلى السياسة. بفضل تمثل لتاريخ عالمي، فإنّ تعدد البشر قد تمّ تأسيسه في الفرد الإنساني الذي نسميه الإنسانية. من هنا الخاصية الوحشية واللا إنسانية للتاريخ. خاصية لا تضيء إلا في نهاية التاريخ وبطريقة كاملة ومباغتة في السياسة نفسها.

6 – إنه من الصعوبة بمكان الوعي بأنه يوجد مجال حيث يجب أن نكون أحرارًا، بمعنى حيث لا نشعر أننا لا مستسلمين لأهوائنا، ولا في تبعية في أي حال من الأحوال للأشياء المادية. لا توجد حرية إلا في الفضاء الوسيط الخاص بالسياسة. للهروب من هذه الحرية نهرع للضرورة التاريخية، وهو ما يمثل عبثية فظيعة.

7 – من الممكن جدًّا أن مهمة السياسة تتمثل في بناء عالم، حقيقة، يكون شفافًا بالقدر الذي كان عليه من شفافية الخلق الإلهي. بالمعنى الأسطوري اليهودي – المسيحي، هذا يعني أن الإنسان المصنوع على صورة الإله، احتفظ بالقوة الإنتاجية لتنظيم البشر على



صورة الخلق الإلهي. إنه ربما نوع من اللامعنى، ولكنها ستكون الحجة الوحيدة والإثبات الممكن لفكرة القانون الطبيعي. إنه في الاختلاف المطلق لكل إنسان الواحد بالمقارنة مع الآخر، الأكثر أهمية من نسبية اختلاف الشعوب والأمم أو القوميات. إنها داخل الكثرة التي تتضمن خلق الإنسان بواسطة الله، لكن بالتحديد حيث ليس للسياسة ما تفعله. إن السياسة تنظم في الحال كائنات مختلفة اختلافًا مطلقًا، مع الأخذ بعين الاعتبار مساواتهم النسبية والعمل على تجريد اختلافاتهم الخاصة.



2 – مقدمة في السياسة

الشذرة: 2 أ

الفصل الأول: الأحكام المسبقة

1 – الأحكام المسبقة المضادة للسياسة وما هو في الواقع اليوم سياسة. إذا أردنا التحدث عن السياسي اليوم يجب البدء بالأحكام المسبقة التي نتغذّى منها كلنا بشأن السياسة. طالما أننا لسنا بالتحديد في نطاق المختصين في السياسة. مثل هذه الأحكام التي نتقاسمها جميعنا، تمثل نفسها عاملاً سياسيًّا بالمعنى الشاسع للكلمة: فهي لا تتأتى من كبرياء الناس المثقفين، ولا تعزى إلى سخرية من عاشوا أحداثًا كثيرة وفهموا قليلاً جدًّا من الأشياء. هذه الأحكام المسبقة لا نستطيع أن نتجاهلها؛ لأنها تختلط بكلماتنا الخاصة، ولا نستطيع محاربتها بواسطة الحجج؛ لأنها تعكس بأمانة الوضع الراهن الفعال بالتحديد في تجلياته السياسية. في الأثناء فإنّ هذه الأحكام المسبقة ليست أحكامًا حقيقية؛ فهي تشير إلى أننا وصلنا إلى وضعية حيث لم نعد نفهم سياسيًّا، أو أننا لم نعد نتحرّك بالتحديد بطريقة سياسية. يتمثّل الخطر إذن في أن السياسة تختفي نهائيًّا من العالم. لكن الأحكام المسبقة تستبق، فهي تلقي بالرضيع مع ماء الحمام، كما تستبدل السياسة بما يمكن أن يمثّل نهاية للسياسة، وتقدّم ما يمكن أن يمثّل كارثة، وكأن هذا الأمر متضمّن في طبيعة الأشياء ومن ثم لا مفرّ منه.

(خلف الأحكام المسبقة المضادة للسياسة، نجد اليوم، بمعنى منذ اختراع القنبلة الذرية، الخوف الذي بإمكان الإنسانية أن تكنسه من العالم بسبب السياسة، وبسبب الوسائل العنيفة التي هي متاحة، ومرتبطة



بشكل وثيق بهذا الخوف، الأمل في أن الإنسانية يمكن أن تثوب إلى رشدها، وأنّها ستتخلّص بالأحرى من السياسة بدل التخلص من نفسها)[1]. وأنه بفضل حكومة عالمية تعمل على حلّ الدولة وتحويلها إلى آلة إدارية، تحلّ الصراعات السياسية بطريقة بيروقراطية، والقوات المسلحة يقع تعويضها بقوّات البوليس. لكن هذا الأمل هو طوباوي ومثالي كليًّا إذا كنّا نعني بالسياسة، كما هو الأمر في غالب الأحيان، علاقة ما بين مهيمن ومهيمن عليه. من وجهة النظر هذه، وبدلاً من اختفاء السياسي، نصل إلى شكل من الحكومة الاستبدادية وأيضًا أكثر وحشية، والتي ضمنها تزداد الهوّة عمقًا بين المهيمن والمهيمن عليه بطريقة مهولة، إلى درجة أنه لا يمكن لأي شكل من أشكال التمرد والثورة، وأيضًا أدنى رقابة للمهيمنين من قبل المهيمن عليهم أن تكون ممكنة. هذه الخاصيّة الاستبدادية لا يمكن تعديلها مطلقًا، بما أننا لا نستطيع أن نبلّغ أبدًا عن أي "شخص"، كما لا يوجد أي مستبد خلف حكومة العالم هذه؛ لأن الهيمنة البيروقراطية، والهيمنة من خلال البيروقراطية الخفيّة ليست أقلّ استبدادًا، بما أنه لا أحد "يمارسها"، بل على العكس إنها أيضًا أكثر فظاعة؛ لأنه لا يمكننا أن نتكلم ولا أن نوجه اعتراضًا لهذا "الشخص"[2].

---

(1) الفقرة ما بين القوسين مشطوبة في الأصل، وسيقع تكرارها تقريبًا حرفيًّا في الشذرة "ب3".

(2) انظر في هذه النقطة القراءة الرائعة التي تقترحها حنا أرندت لقضية وقصر كافكا في "فرانز كافكا: إعادة ثورة": Partisan Review; 1114; automne 1944; p. 4121422; trad/fr. S. Courtine-Denamy.' Franz Kafka' in la tradition caché; Paris/Christian Bourgois.1987; bp 96-121 (N.D.T)



في حين أنه، إذا عنينا بالسياسة مجالاً من العالم ضمنه يدخل الناس كفاعلين، ويمنحون للشؤون الإنسانية استمرارية في المستقبل التي لا تستطيع الحصول عليها بطريقة أخرى، الأمل ليس لديه يوتوبيا. إنه كثيرًا ما حدث خلال التاريخ أن نتخلّص من البشر كفاعلين، ليس فقط على مقياس عالمي، سواء كان على شكل، ما يظهر لنا اليوم قديمًا، واستبداديًّا، والتي تقتضي إرادة الإنسان ضرورة أن يكون الطريق حرًّا، أو يكون على شكل حديث للهيمنة الشمولية، والتي ضمنها نريد تحرير "القوى التاريخية"، والسيرورات المزعومة متعالية والأشدّ لا شخصية بتحويل البشر عبيدًا لها. إنّ الخاصية الفعلية اللاّ-سياسية بالمعنى الجذري لهذا الشكل من الهيمنة تظهر بدقة في الديناميكية الخاصة التي يطلق لها العنان، والتي ضمنها يصبح كل شيء وكل شخص كان بالأمس يمضي أيضًا بأعلى نسبه يمكن أن يغرق اليوم في النسيان. وهو ما لم يفعل بالتحديد لتخفيض حيرتنا؛ لأن القوة كما هو واضح، في ديمقراطيات الكتلة، هو في غياب كلي للخوف، وإذا جاز التعبير بطريقة عفوية، يظهر العجز المماثل للأشخاص، في حين يأخذ مكان انقلاب متواصل تمامًا لصيرورة الاستهلاك والنسيان، حتّى إنّ هذه الظواهر، في عالم حر وغير مخيف، تبقى محدودة بالسياسة وبالاقتصاد بالمعنى الضيق للكلمة. لكن الأحكام المسبقة عكس السياسة -فكرة أن السياسة في عمقها نسيج من الأكاذيب ودجل في خدمة مصالح دنيئة وإيديولوجيا أكثر دناءة، في حين أن السياسة الخارجية تتأرجح بين "البروباغندا" أي الدعاية الخالصة والعنف الوحشي- هي وقائع أكثر قدمًا من اكتشاف أدوات بواسطتها يمكن أن ندمر كل حياة عضوية على الأرض. فيما يتعلق بالسياسة الداخلية، فإن هذه الأحكام المسبقة هي على الأقل أيضًا



قديمة قدم الديمقراطية البرلمانية -بمعنى لها أكثر من مئة سنة- والتي طمحت إلى تمثيل الشعب لأول مرة في التاريخ الحديث، حتى وإن لم تكن هذه مخادعة في المطلق. أما فيما يتعلق بالسياسة الخارجية، فإن انبثاقها يمثّل حدثًا خلال العشريات الأولى للتوسع الإمبريالي، في مطلع القرن الأخير، في لحظة حيث بدأت الدولة القومية تطمح لترسيخ الهيمنة الأوروبية على الأرض كاملة، وهذا ليس بناء على طلب من الأمة بهذا الأمر، ولكن بحكم المصالح الاقتصادية الوطنية. ولكن ذروة الأحكام الأكثر شيوعًا اليوم ضد السياسة تتمثل في الانسحاب داخل أطر العجز، على وقع أمل يائس أن تكون قبل أيّ شيء في حلّ من القدرة على الفعل، في حين أنه في ما مضى هذا الحكم وهذا الامتياز لا يخص إلا مجموعة صغيرة هي التي تفكّر، مع اللورد أكتون (Lord Acton): أن السلطة تفسد، ومن باب أولى أن امتلاك السلطة المطلقة هو مرادف للفساد المطلق[1].

لا أحد مطلقًا رأى بصفة واضحة محاولة نيتشه في ردّ الاعتبار للقوة، وكيف أن هذه الإدانة للقوة تتوافق ضرورة مع الإرادة غير المعلنة للجموع. فهو الذي، بالتطابق مع روح العصر، قد استبدل، وبمعنى ما قد حدّد القوة - بأنها ما لا يمكن لأي فرد واحد معزول أن يحتفظ بها؛ لأنها لا تجد أصلها إلا في الفعل الجماعي للكثرة -، التي مع ذلك بإمكان أن يستولي عليها الفرد الواحد.

---

(1) John Emerich Edward Dalberg Acto في رسالة إلى " Mandell Greighton" في 5 أفريل 1887 "السلطة تطمح للفساد والسلطة المطلقة فساد مطلق"، في محاولات في الحرية والسلطة، اختيار النصوص وتقديم Gertrude Himmelfarb; Glencoe (3) Free Press; 1948 p. 364.



الشذرة ب 2

الفصل 1: الأحكام المسبقة

الأحكام المسبقة والحكم

إذا أردنا التحدث عن السياسي اليوم، يجب البدء بالأحكام المسبقة التي نتغذّى منها كلنا فيما يتعلق بالسياسة. بما أننا لسنا بالتحديد في نطاق المختصين في السياسة؛ لأن الأحكام المسبقة التي نتقاسمها كلنا، وتمثل بالنسبة لنا بديهيات، ونستطيع الرجوع إليها اتفاقيًّا في الحديث دون أن نكون مع ذلك مجبرين على الشرح التفصيلي المسبق لها، تمثل ذاتها بعضًا من السياسة بالمعنى الأكثر عمومية للكلمة، مع العلم أنها شيء وهذا الشيء هو جزء لا يتجزّأ من مجال الشّأن الإنساني الذي نتحرك فيه يوميًّا. ليست هناك أي حاجة لنشجب واقع أن الأحكام المسبقة تؤدي أيضًا دورًا كبيرًا في الحياة اليومية وبالتالي في السياسة، ولا ينبغي بأيّ حال من الأحوال أن نحاول تعديل الوضعية؛ لأنه لا يمكن لأي إنسان أن يعيش دون أحكام مسبقة، وليس فقط لأنه لا يوجد أي إنسان له من الحذر ولا من موهبة قدرة التمييز الكافية لمحاكمة كل ما هو جديد، كل شيء حول ما نطلبه منه أن يتفوه بحكم خلال وجوده، ولكن أيضًا لأن غياب حكم مسبق ما يستدعي ضرورة يقظة فوق إنسانية. بالتأكيد السياسة قد كان لها دومًا وفي كل مكان مهمة توضيح وحتى هدم الأحكام المسبقة، وهو ما لا يعني بالطبع أن مهمتها تتمثل في التعليم بصفة عامة في ظل غياب الأحكام المسبقة، ولا أنها هي نفسها التي تبذل قصارى جهدها للتحرر من الأحكام المسبقة التي هي في ذاتها حرة بإطلاق. إن درجة اليقظة والانفتاح على العالم هي التي تحدد



المستوى السياسي والسمة العامة للعصر، ولكن لا نستطيع أن نتخيل عصرًا حيث الناس لا يسقطون في أحكامهم المسبقة ولا يمنحونها ثقتهم، على اعتبار مجالات واسعة من الحكم والقرار.

بالتأكيد هذا التبرير للحكم المسبق كخاصية للحكم هو محدود بالحياة اليومية، فهو لا يصلح بداية إلا للأحكام الحقيقية، بمعنى آخر، التي لا تطمح أن تكون أحكامًا مسبقة.

تعرف الأحكام المسبقة الحقيقية بصفة عامة حقيقة عندما يعلن عنها بسذاجة من خلال الكلمات التالية "نقول" و"نفكر"، دون أن يكون أي مرجع في حاجة طبيعية لأن يكون مصرّحًا به بصفة علنية. الأحكام المسبقة ليست أمزجة شخصية، مستمرة دومًا بطريقة غير قابلة للبرهنة، لكنها تعود في الأثناء إلى تجربة شخصية تثبتها حقيقة الإدراك الحسي. فلم تكن للأحكام المسبقة أبدًا حقيقة ما ولا حتى لأولئك الذين يخضعون لها؛ لأنها لا تتأسس على أيّ تجربة. لهذا السبب يمكن أن تكون، لا ارتباط لديها مع الشخص، تجد بسهولة موافقة أشخاص آخرين دون واجب الانحناء لضرورات الإقناع. هذا ما يميز الحكم المسبق عن الحكم الذي له فضلا عن كونه يمثل كمشترك بين الناس، فإنهم يجدون فيه أنفسهم ويثبتون انتماءهم المشترك، بحيث إن الإنسان الذي هو عبد للأحكام المسبقة هو دومًا في أعماقه مثبّت بتأثيرات، في حين أنه ما يتعلّق بالطبائع الخالصة لا يمكن تثبيته إلا بصعوبة في الفضاء "السياسي- العمومي"، ولا تصلح إلا في المجال الحميمي الخاص.

في حين يؤدي الحكم المسبق دورًا كبيرًا في المجال الاجتماعي الخالص، لا يوجد عمليًّا تكوين اجتماعي لا يرتكز على الأقلّ على



الأحكام المسبقة، من خلالها تقبل بعض الأنواع من الناس ورفض آخرين. وكلما كان إنسان ما أكثر تحررًا من كلّ الأحكام المسبقة، قلت نسبة تكيفه مع الحياة الاجتماعية الخالصة. لكن داخل المجتمع لا نطمح أبدًا للحكم، وهذا التخلي عن الحكم وهذا التحويل للأحكام المسبقة إلى أحكام لا تمّثل خطرًا حقيقيًّا إلا حينما تمتد إلى المجال السياسي الذي، بصفة عامة، لا يمكننا التحرك داخله دون أحكام، بما أنّ الفكر السياسي، كما سنرى لاحقًا، يتأسس بالأساس على ملكة الحكم.

أحد أسباب الفاعلية وخطورة الأحكام المسبقة تكمن في أن جزءًا من الماضي يختفي دومًا فيها. إذا نظرنا إليها من قريب، نستطيع بالإضافة إلى ذلك أن نعرف حكمًا مسبقًا حقيقيًّا بسبب أنه يخفي أيضًا حكمًا قد صيغ في الماضي، والذي كان يمتلك أصليًّا في ذاته أساس تجربة مشروعة وملائمة، والتي لم تصبح حكمًا مسبقًا إلّا لأنها نجحت في الاندساس خلال الزمان، دون أن ندركها ودون أن نأخذ حذرنا منها. من وجهة النظر هذه، يتميز الحكم المسبق عن الكلام العادي الذي لم يخدم يومًا أو ساعة من المحادثة، حيث الآراء والأحكام الأكثر تنوعًا تسمع وتتعاقب كأنها داخل مشكال (آلة أنبوبية تحتوي على مراء مركّزة، بحيث إن الأشياء الصغيرة الملونة الموجودة معها في الأنبوب تتحرك فتولّد رسومًا مختلفة الأشكال والألوان). إن خطورة الحكم المسبق تكمن بدقة فيما نتكلم دائمًا عنه خاصة – بمعنى آخر بطريقة صلبة خارقة للعادة – راسخة في الماضي، ولهذا السبب ليس فقط يسبق الحكم بتعطيله، ولكن أيضًا بجعله مستحيلاً بمساعدة حكم كلّ تجربة حقيقية للحاضر. إذا أردنا هدم



الأحكام المسبقة، يجب أولاً العثور على الأحكام الماضية التي تختفي داخلها، بمعنى آخر الأخذ بعين الاعتبار فحواها من حيث الحقيقة. إذا كنّا لا نأخذ بعين الاعتبار الأعداد الكبيرة الكاملة من القراء المستنيرين، فإن المكتبات الكاملة للنشر لا تصلح لشيء، كما تبينه بوضوح الجهود اللامتناهية تقريبًا واللامحدودة الفشل ذات صلة بمشاكل مثقلة بأعباء أحكام مسبقة قديمة الأسلوب، مثل مشكلة السود بالولايات المتحدة الأمريكية أو مشكلة اليهود.

ولأنّ الحكم المسبق يتقدم الحكم في نفس الوقت الذي ينتسب فيه للماضي، فإن مشروعيّته الزمانية محدودة بالحقب التاريخية، لنتكلم بلغة الكم، تشكّل الجزء الأكبر من التاريخ - بمعنى آخر حيث الجدّة نسبيًّا نادرة وحيث إن ما هو قديم كما هو الحال في البنية الاجتماعية كما السياسية، هو السّائد. في الاستعمال المتداول، تحمل كلمة حكم معنيين، ومن المناسب تمييز أحدهما عن الأخرى حتّى وإن تداخلا عند حديثنا. فهي تعني بداية فعل إرجاع بتنظيم الفردي والجزئي تحت غطاء شيء عام وكلي، فعل إتباع قاعدة وتطبيق خصائص من خلالها يجب على الواقعي أن يكون مشروعًا، ومن خلاله يصبح من الممكن تقريره. في كل الأحكام من هذا النوع يختفي حكم مسنبق، فقط الفردي ستقع محاكمته، لكن لا الخصائص ولا ملاءمته بالمقابل مع ما وقع قياسه. بالتأكيد من الضروري أن نقرّر مرّة واحدة خاصية بحملنا حكمًا، لكن في الحاضر هذا الحكم إذا جاز التعبير وقع تبنيه حتى إنه أصبح وسيلة يسمح بتشكيل أحكام. لكن الحكم يمكن أن يعني أيضًا شيئًا آخر تمامًا هذا هو الحال دائمًا عندما نصطدم بشيء ما لم نره بعد أبدًا، وحيث إنه ليس لدينا أيّ معيار. هذا الحكم الذي هو دون



خاصية أو ميزة، لا يمكن أن يرتكز على شيء آخر سوى حقيقة موضوع الحكم ذاته، وليس له افتراضات أخرى سوى استعداد هذه الملكة الإنسانية للحكم، والتي هي أكثر قربًا من القدرة على اتخاذ القرار منه القدرة على الأمر والتصنيف. هذا الحكم دون خاصية نحن على دراية به بفضل الحكم الإستيطيقي أو حكم الذّوق، كما قد قال يومًا ما كانط حوله، لا يمكن أن" نتخاصم" ولكن من ناحية أخرى يمكن أن ندخل في صراع، أو على النّقيض في اتفاق: عندما نقوم نحن في كل مرة نصطدم فيها بوضعية مجهولة، نعتقد أن هذا أو ذاك قد أجاد أو أساء حكم الوضعية. فقط بمناسبة كل أزمة تاريخية تتزعزع الأحكام المسبقة: لا نستطيع الثقة بها بدقة؛ لأن في غياب الالتزام الناتج عن "نقول" و"نفكر"، في الفضاء الضيّق حيث تجد مشروعيتها واستعمالها، لم تعد تطمح للاعتراف بها، وبالتالي فإنها تتصلّب بسهولة في شيء ما لا يتوافق مع طبيعتها، وهي هذه النظريات الزائفة التي تقترح رؤى منغلقة على ذاتها وعن العالم، أو إيديولوجيات تزعم تفسير كل شيء وإدراك الواقع التاريخ-سياسي في مجمله. إنها إذن وظيفة الحكم المسبق الحفاظ على الإنسان الذي يحكم بصراحة، ويواجه بالفكر كل حقيقة تعترضه، الإيديولوجيات ورؤى العالم تشغل جيدًا هذه الوظيفة للحماية من أي تجربة؛ لأن داخلها، بكل صراحة، كل واقع سيكون بطريقة ما مسبق التوقّع. لكن بالتدقيق هذه الكلية تنفصل بكل وضوح عن الأحكام المسبقة، التي هي دائمًا من طبيعة جزئية، والتي تبين ببداهة أنه لا يجب مطلقًا الثقة بالأحكام المسبقة، ولا حتى في خصائص الأحكام وما هو ما قبل الحكم فيها، وما هو حرفيًّا غير متطابق، هذا الضعف في الخصائص في العالم



الحديث - استحالة الحكم على ما حدث وما يحدث كل يوم من جديد - وفقًا لخصائص صلبة ومعروفة من قبل الجميع، لاستيعابه مثل الحالات الخاصة من كلّ كليّ معروف جيدًا. هي نفسها الصعوبة النابعة من تثبيت مبادئ للفعل المنجز، هذا ما تردّد وصفه من حيث العدمية المتأصّلة في عصر انقلاب كل القيم، من نوع غسق الآلهة والقلب الكارثي للنظام الأخلاقي للعالم. كل هذه التأويلات تفترض ضمنيًّا أنه لا يمكننا أن نعوّل بوضوح على أحكام النّاس أو الذين يحملون معايير ما، وحيث إن ملكة الحكم ليست شيئًا آخر سوى القدرة على إخضاع الجزئي للكلي الذي ينتمي إليه، والذي نحن متفقون حوله بطريقة مناسبة. ولكننا نعرف جيدًا أن ملكة الحكم تتألف ويجب أن تتألف من الحكم مباشرة دون معيار، لكن المجالات حيث هذا يحدث أثناء اتخاذ أي نوع من القرارات، سواء كانت من درجة شخصية أو عامة، وحيث نطلق عليه حكم الذوق، لا يأخذ بجدية بما أنه في الواقع من يحاكم بهذه الطريقة ليس له في المطلق خاصية ضاغطة، كما لا يمكن مطلقًا إجبار الآخر على الموافقة عليه، بمعنى التفكير المنطقي الضروري، لكن لا يمكن إلا أن يقنع. لكن القول بصفة عامة أن عنصرًا ما ضاغطًا ينتمي إلى الحكم هو حكم مسبق؛ حيث إن المعايير التي لها بعض القيمة، لا يمكن أن نبيّن مطلقًا أنها ضاغطة، فقط تنتمي للبداهة دائمًا محدودة بالأحكام التي يتفق حولها كل العالم، والتي حولها لا يمكن أن يكون هناك صراع ولا حتى "خصومة". لا يمكن إثبات الطبع الضاغط إلا للازمة بسبب تطبيقها على الفردي والمتعيّن بوصفها قاعدة منشأة بصفة مسبقة، والتي تتضمّن صحّة المعيار مقارنة بطبيعة الشيء الموضوع موضع



السؤال. غير أن هذا التلازم وهذا التّنظيم، حيث لا نقرر أي شـيء آخر إذا لم تكن حقيقة أو خطأ الطريقة التي نتبعها، مثلما نسـتطيع دومًا البرهنة عليها، أقرب منها للتفكير الاسـتنتاجي منـها للفكـر الحكمي. من ثمّ، فقدان المعايير التي تحدد على نحو فعال العالم الحديث في زيفه، والتي لا يمكن إبطالها بأي نوع من العودة إلى مجـد الـزمن الغابر لا بواسطة إنشاء قيم ومعايير جديدة، ولا بواسطة مـا هـو كارثي بالنسبة للعالم الأخلاقي، الذي إذا قبلنا بفكرة أن الناس لـن يكونوا أبدًا قادرين على الحكم على الأشياء بأنفسـهم، وأن ملكـة حكمهم ستكون غير كافية ليضعوا حكمًا أصليًّا، ولا يمكن أن ننتظر منها شيئًا أكثر من التطبيق الصحيح للقواعد المعروفة والتنفيذ السليم للمعايير المسبقة.

إذا كانت هذه الحقيقة، بمعنى إذا كان صحيحًا أن جوهر الفكر الإنساني كما هو أن الناس ليسوا قادرين على الحكم إلا إذا كـانوا يملكون تحت تصرفهم معايير صلبة وكاملـة الجهوزيـة، سـيكون بالتحديد فعلاً - كما نطمح له في وقتنا الحاضر- ليس العـالم بـل الإنسان نفسه الذي فقد المعايير في الأزمة المعاصرة. هـذه الفرضـية صنعت طريقها وأخذت في وقتنا الحاضر حجمًا متصاعدًا في النشاط الأكاديمي. كما يمكننا أن ندرك جيدًا حقيقة الضوابط التاريخية الـتي لها سمة في تاريخ العالم، وفي الأحداث التي تدور والتي ذابت بداية في العلوم الاجتماعية وبعدها في البسيكولوجيا. هذا يعادل بكل بساطة التنازل عن دراسة العـالم وصـيرورته التاريخيـة وفـق طبقاتـه الكرونولوجية (الزمنية)، المحددة سلفًا لصالح الدراسة، أولاً للسـلوك الاجتماعي، ثمّ للسلوك الإنساني، الذي، من ناحيتـه، لا يمكـن أن



يكون موضوع بحث نسقي، إلا إذا أقصينا الإنسان الذي يتصرف كمؤلف للأحداث التي يمكن أن تظهر في العالم، لتقلل من شأنه إلى مستوى الكائن المختزل في سلوكات قابلة لأن تخضع للتجريب، والتي يمكن أن نأمل أيضًا أن تكون نهائيًا تحت المراقبة. أكثر رمزية تقريبًا من هذا الصراع الأكاديمي للملكات التي تختلط دائمًا بمطامح لا أكادمية للسلطة، تعلن تحويل مماثل للمصلحة بالنسبة للعالم لصالح الإنسان، كما تكشفه المائدة المستديرة في الآونة الأخيرة. حول سؤال "ما هو الهم الأساسي الراهن؟" كان الجواب بالإجماع تقريبًا: "الإنسان". لكن لم يكن يتعلق الأمر هنا بتهديد واضح عبئا على الجنس البشري بسبب القنبلة الذرية (هذا القلق مع ذلك لا يمكن أن يكون إلا أكثر مشروعية)، وإنما يتعلق الأمر بجوهر الإنسان، مهما تكن الطريقة التي يدركها كل واحد. في هذه الحالة مثلما في غيرها - ونستطيع طبيعيًا تعداد هذه الأمثلة - نحن لا نشك للحظة أنه يتعلق الأمر بالإنسان، سواء كان مرتبكًا أو كان في خطر والذي يكون، في كل الأحوال، في حاجة ضرورية للتعديل.

مهما يكن الوضع الذي نتبناه مقارنة بسؤال المعرفة: هل الإنسان أم العالم هو القضية في الأزمة الراهنة؟ شيء ما يقيني: الجواب الذي يضع الإنسان في مركز الاهتمامات المعاصرة، ومن يزعم واجب تغييره ونجدته هو بعمق غير سياسي؛ لأنه في مركز السياسة نجد دومًا قلقًا وهمًّا إزاء العالم لا الإنسان، وفي الحقيقة الانهمام بعالم منظم بطريقة أو بأخرى، والتي بدونها أولئك المهتمون والذين هم سياسيون يعتبرون أن الحياة لا تستحق أن تعاش. غير أننا لا نغير العالم بتغييرنا للإنسان - بصرف النظر عن الاستحالة العملية



لمؤسسة ما - ليس أكثر من تغيير تنظيم أو تجمع؛ لأننا نبدأ بهذه الطريقة أو بأخرى بالتأثير في هذه التجمعات.

إذا أردنا تعديل مؤسسة وتنظيمها، أو أي تجمع موجود في العالم، لا نستطيع إلا تجديد مكوناته، قوانينه وهيئاته، آملين أن تتبعهم البقية من تلقاء نفسها. وإذا كان الأمر كذلك، فذلك لأنه في كل مكان حيث يجتمع الناس، سواء في فضاء خاص أو "بيبلكوسياسي" (أي فضاء عمومي سياسي)، ينشأ فضاء ما يجمعهم وفي نفس الوقت يفرقهم. كل واحد من هذه الفضاءات له بنيته الخاصة التي تتطور خلال الزمان، وتظهر في الفضاء الخاص بواسطة الاحتياجات، وفي المجتمع بواسطة الاتفاق، وفي الفضاء العمومي بواسطة القوانين والمؤسسات والتشريعات، إلى آخره. في كل مكان حيث يجتمع الناس، يتدخل العالم بينهما، وفي هذا الفضاء الوسيط تدار كل الشؤون الإنسانية.

إن الفضاء الذي يوجد بين الناس والذي يكوّن العالم لا يمكن بكل تأكيد أن يوجد بدونهم، وعالم دون إنسان على عكس محيط دون إنسان أو طبيعة دون إنسان، سيكون مناقضًا في ذاته. ولكن هذا لا يعني أن العالم والكوارث التي تحدث يمكن تركها تختزل إلى حدث إنساني خالص، وأيضًا بدرجة أقل إلى شيء يحدث "للإنسان" أو لجوهر الناس؛ لأن العالم وأشياء العالم الذي تدور في داخله الشؤون الإنسانية لا تمثل تعبيرًا عن الجوهر الإنساني، أو إذا جاز التعبير السمة التي تطبعه من الخارج، لكن على العكس ناتج عما يقدر الناس على إنتاجه ما ليس هم أنفسهم - مع العلم أن الأشياء - والمجالات التي نسميها بسيكولوجية أو روحية، والتي تمثل بالنسبة لهم



حقائق دائمة، والتي على ضوئها يستطيعون التطـور، لا يمكـن أن توجد إلا إذا تشيؤوا، حيث يقدمون أنفسهم كعالم مـن الأشـياء. الناس يتصرفون في هذا العالم المتشيّئ الذين هـم مشـروطون بـه، وبالتحديد بسبب هذه الظروف فإنّ كل كارثة تحدث في العالم تلقي بظلالها عليهم وهي تعنيهم. سيكون من الممكن تصوّر أن كارثة مـا ستكون من الشناعة بحيث تختزل العالم إلى عدم، وأن قدرات الإنسان التي تكوّن العالم، والتي تجعله واقعيًّا، وتقوم بجمعه، ستجعل الإنسان محرومًا من العالم بنفس الطريقة التي تحرم الحيوان. يمكننا أيضًا تصور أن مثل هذه الكوارث التي حدثت في الماضي في حقـب مـا قبـل تاريخية، وأن بعض القبائل التي تسمى "بدائية" تشكل بقايا خاصة من العالم. نستطيع أيضًا أن نتخيل أن حربًا نووية، على افتراض أنها قـد تترك أثرًا للحياة الإنسانية، يمكن أن تثير كارثة ما بتدمير العالم كله. لكن سيظل دومًا العالم أو في كل الحالات مسار العالم - حيـث لم يعد الناس أسيادًا، بل أصبحوا في هذا المستوى غرباء مثـل التأليـة الملازمة لكل صيرورة التي يمكن أن تتأسس خفية - التي تهلك الناس وليس فقط هم. ليس هنالك أدنى شك حول توقعات ما متعلقة بهـمّ الإنسان الحديث وقلقه الذي أشرنا إليه في الأعلى. ما هو أسوء ومـا هو أكثر قلقًا بداخله، من قبل هذه اللامبالاة تجاه الأشياء "الخارجية" التي تمثل الخطر الحقيقي الأكبر، الحقيقة أنه يفرغ هذا في شيء ما من الداخل حيث يمكن أن يفكر فيها بصورة أفضل، لكـن دون قـدرة على الفعل فيها أو تغييرها.

نستطيع بالطبع أن نعترض على هذا الأمر بسهولة، وأن العـالم الذي هو موضع سؤال هو عالم الناس، بمعنى نتيجة صنع وفعل البشر



بغض النظر عن الطريقة التي ندركه بها. هذه القدرات تنتمي بالتأكيد لجوهر الإنسان. عندما تخطئ، ألا يجب أن نغيّر جوهر الإنسان قبل أن نفكر في تغيير العالم؟ هذه الاعتراضات هي في عمقها قديمة جدًّا يمكن أن تستند إلى شهود أكثر شهرة، خاصة تلك المتعلقة بأفلاطون الذي اعترض سابقًا على بيركلاس، حين اعتبر أن الأثينيين لن يصبحوا أفضل بعد موته كما من قبله.



3 مقدمة للسياسة 2

الشذرة 3 أ[1]

مقدمة: هل لا زال للسياسة في النهاية معنى؟[2]

---

(1) هذه الشذرة وقعت ترجمتها إلى الفرنسية بواسطة "p. Lévy" في "الأنطولوجيا والسياسة" Paris; Tierce; 1989: p. 163/168 (N/D/T)

(2) بدأت ربما حنا آرنت بإعادة صياغة هذه المقدمة قبل أن تكتب "مقدمة: معنى السياسة" (شذرة d3)، الصفحة الأولى من مخطوطة مطابقة (.p.n 022377 De H. A مرقمة I متوافقة مع التفاصيل التقنية – الخصائص، ترقيم الصفحات – في الشذرة d3 حيث جاء بوضوح، تم حفظه. بالنسبة للمضمون، يجب ربطه إلى الشذرة السابقة بما أن منذ البداية يتعلق الأمر "بالحرية" وهذا هو نص الصفحة موضع السؤال: "مقدمة: السياسة هل لها في النهاية أيضًا معنى؟ نستطيع أن نصنع جوابًا بسيطًا وحتى قاطعًا لسؤال معنى السياسة التي تمثل الأجوبة الأخرى المقدمة سطحية. هذا الجواب هو التالي: معنى السياسة هو الحرية. ما يمثل تفردًا في هذا الجواب أنه يظهر بديهيًّا ومقنعًا رغم أنه يتعارض مع تعريفات السياسية التي تقدمها العلوم الإنسانية الحديثة، والتي لا ترتبط أبدًا مع مختلف النظريات التي يفترضها فلاسفة السياسة منذ أفلاطون لسؤالنا. مثل هذه التعريفات والنظريات تفترض كلها أن السياسة تمثل ضرورة لا يمكن نفيها من حياة البشر، حيث في جوهرها ينصب الاهتمام بوجود المجتمع وتأمين حياة الفرد. على افتراض أن السياسة شيء له علاقة بالحرية، فقط بمعنى أن لها هدف الحرية، إذن شيء هو خارجي ولهذا ليست سوى وسيلة. لكن معنى شيء ما، خلافًا لهدفه، يفهم في ذاته إذا كانت الحرية هدف السياسة، لا يمكن أن تكون معناها. الحرية تبدأ إذن حيث يتوقف الفعل السياسي، تقريبا نفس طريقة وجود موضوع مصنوع واحد ما يبدأ في اللحظة التي يضع فيها الصانع لمسته الأخيرة. لكن الجملة "معنى السياسة هو الحرية" تعني شيئا آخر مختلفا جدًّا، مع العلم أن الحرية، أو أفضل واقع أن تكون حرًّا مفهوم في السياسة وفي نشاطها.
حاولنا دون أدنى شك أن نحاول فهم الحرية كهدف للسياسة، والحقيقة التي تحتويها الجملة التالية "معنى السياسة هو الحرية" ليس بلا علاقة مع هذا سوء الفهم".



يوجد جواب بسيط وقطعي في ذاته فيما يتعلق بمعنى السياسة، حيث تبدو كل الأجوبة الأخرى عنه سطحية جدًّا. هذا الجواب هو التالي: معنى السياسة هو الحرية. إنّ بساطته وخاصيته القاطعة تعكس حقيقة أنه تقريبًا قديم كما لو أن السؤال نفسه، هو الذي يفترض طبيعيًّا أن التساؤل مستمد من انعدام الثقة على الأقل بوجود السياسية. لكن اليوم، وبالتدقيق، هذا الجواب لم يعد لا بديهيًّا ولا واضحًا مباشرة. نحن ندرك في الواقع أن سؤالنا اليوم يستفسر ببساطة أكثر عن معنى السياسة، كما نفعل في السابق لما هو ضروري من خلال تجارب كانت من طبيعة إما لا سياسية أو حتى ضد سياسية. السؤال الذي نطرحه اليوم ناتج من تجارب شديدة الواقعية قمنا بها مع السياسة. إنها تنشأ من الكوارث التي ولدتها السياسة مسبقًا في عصرنا، ومن الكوارث الأكبر أيضًا التي تهدد منها بالانفجار. يعلن إذن سؤالنا عن نفسه بطريقة جذرية جدًّا، وأكثر عنفًا وأيضًا أكثر تشاؤمًا: هل مازال للسياسة في النهاية معنى؟

في السؤال التالي المطروح (وبهذه الطريقة يجب أن يطرح على كل واحد فينا) نفهم شيئين مختلفين: بداية تجربة أشكال الأنظمة التوتيلارية التي داخلها قد وقع تسييس كلي للوجود الكامل للبشر، بحيث لم تبق لهم في الأثناء على الإطلاق أي حرية. من وجهة النظر هذه، بمعنى في مجمل الأمور انطلاقًا من وضع حداثي خاص، انبثق شك متعلق بتوافق السياسة والحرية، السؤال المتعلق بمعرفة إذا ما كانت الحرية بصفة عامة لا تبدأ بدقة حيث تتعطّل السياسة، بحيث إنه لم يعد هناك حرية طالما لا تجد السياسة في أي مكان غايتها وحدودها. ربما تكون الأشياء قد تغيرت منذ القديم، حيث إن



السياسة والحرية كانتا متشابهتين، أما في ظل هذه الظروف المعاصرة، يجب عليهما من هنا فصاعدًا أن تنفصلا الواحدة عن الأخرى تمام الانفصال.

السؤال الذي يفرض نفسه في المرحلة الثانية لا محالة؛ نظرًا للقدرات العجيبة الحديثة المتنامية للعدمية التي تحتكرها الدولة، نموًّا سيكون مستحيلاً دون هذا الاحتكار للدولة، لكن خاصة غير ممكن في تطبيقه إلا داخل المجال السياسي. لا يتعلق الأمر هنا فقط بالحرية لكن بالحياة، استمرارية الوجود الإنساني، يمكن أن تكون نظرة لكل الحياة العضوية على الأرض. السؤال الذي ينبثق هنا يجعل أي سياسة مشبوهة، فهو يظهر توافق السياسة والحفاظ على الحياة في الظروف الحديثة كأمر مشكوك فيه، ويأمل بسرية رجوع البشر إلى العقل، والتّخلص بطريقة أو بأخرى من السياسة قبل أن تجعلنا نهلك جميعًا. لكن يمكن القول إن الأمل في أن تذوي جميع الدول، ما لم تكن السياسة التي تختفي بطريقة أو بأخرى هي مثالية طوباوية، ومن الممكن أن أغلبية الناس متفقة مع هذا الاعتراض، هذا لا يغير شيئًا مع ذلك من هذا الأمل وهذا السؤال. إذا كانت السياسة مصدر كارثة، وإذا كنا لا نستطيع التخلص من السياسة، لم يبق إلا اليأس، أو على العكس، أمل أن الأطباق الخارجة من الفرن سوف لن نقدّمها ساخنة، أمل إلى حد ما غير معقول في عصرنا؛ لأنه منذ الحرب العالمية الأولى كان من الواجب علينا التهام كل طبق كانت قد قدّمته لنا السياسة إلى حدّ كبير أكثر سخونة، والذي لا أحد من طهاتها قد أعدّه.

تمثل هاتان التجربتان حيث ينبثق اليوم سؤال معنى السياسي التجارب السياسية الأساسية لعصرنا. والمرور بجانبها يعادل أننا لم نعش



بعد في العالم الذي هو عالمنا. لكن ثمة مع ذلك اختلاف آخر فيما بينها. في تجربة التسييس الشامل الخاصة بأشكال الدول الشمولية، والشك إزاء السياسية الصّادرة عنها، تتعارض دومًا مع حقيقة أنه، منذ العصور القديمة، لم يفكر أحد أن معنى السياسة كان الحرية. نفس الشيء في العصر الحديث اعتبرت السياسة، على المستوى النظري كما هو على المستوى العملي، كوسيلة لضمان تحقيق الحاجيات الحياتية للمجتمع وحرية إنتاجية التنمية الاجتماعية. ضد الارتياب السياسي كما يظهر في التجربة الشمولية، نستطيع إذن نظريًا التراجع إلى موقف سابق، نتحدث تاريخيًا، بالتدقيق كما لو أن الأنظمة الشمولية لم تفعل سوى إثبات مزايا الفكر الليبرالي والمحافظ للقرن التاسع عشر. ما هو مربك قبالة ظهور الانعدام الفيزيائي المطلق داخل السياسي، بالتحديد أي عودة للخلف ستكون ببساطة مستحيلة؛ لأن السياسي هنا يهدّد، في رأي الحداثة، نفس الشيء الذي يكوّن منطق وجوده، لمجرد ضمان إمكانية الحياة وحتى ضمان الإنسانية كلها. إذا كان للأسف صحيحًا أن السياسة ليست شيئًا آخر سوى ألم ضروري للمحافظة على الإنسانية، فإن هذه قد بدأت إذن فعلاً في الاختفاء من العالم، بمعنى أن معناها قد تغيّر في غياب المعنى.

هذا اللامعنى لا يشكل مطلقًا إحراجًا خياليًا، وإنما يتعلق الأمر بحالة من الوقائع الحقيقية للغاية، حيث نستطيع أن نقوم بالتجربة اليومية عندما نأخذ عناء ليس فقط قراءة الصحف، ولكن أيضًا حين نتأمل بكآبة مجريات كل المشاكل السياسية الكبرى، ونحن نطرح هذا السؤال لمعرفة كيف يمكن انطلاقًا من معطيات محددة أن ننجز الأفضل. اللامعنى الذي بلغته السياسة كلها يتضح من المأزق الذي



تندفع إليه الأسئلة الخاصة بالسياسية. بعض الطرق التي نتصور حالتها، ونأخذ بعين الاعتبار العوامل التي تفرض علينا بسبب ثنائية التهديد من قبل الأنظمة الشمولية والأسلحة الذرية، ولكن خاصة بسبب تصادف هذه الأحداث فيما بينها، فشلنا في تخيل حل مرض، حتى ولو فرضنا أنه يمثل دليلاً على الإرادة الطيبة (ما لا يجب فعله في السياسة، كما يعرف كل واحد، بما أن لا واحدة من الإرادة الطيبة الراهنة تستطيع أن تضمن أقل ما يمكن لعالم الغد). إذا انطلقنا من المنطق الكامن في هذه العوامل وإذا افترضنا أن لا شيء آخر سوى ما نعرفه لا يحدد ولن يحدد مجرى العالم، فإن كل ما نستطيع قوله أن شيئًا ما فقط يشبه المعجزة سيسمح بتغيير حاسم ومخلّص للعالم.

حتى نسأل الآن أنفسنا بكل جدية حول ما يتعلق بهذه المعجزة لنتخلص من الريبيّة، وأنّ فعل التفاؤل أفضل من الاعتماد على المعجزات، هي خفة روح خالصة أو لا مبالاة غير معقولة، يجب علينا بداية نسيان الدور الذي قامت بلعبه دومًا المعجزة، سواء في المعتقد أو الخرافة، بمعنى في الدين وفي شبه الدين؛ لتحريرنا من الأحكام المسبقة التي من خلالها تكون المعجزة ظاهرة خالصة، وبصفة استثنائية دينية تقطع المسار الأرضي للأحداث الإنسانية أو الطبيعية بواسطة عامل ما فوق طبيعي وما فوق إنساني. ربما يكون من غير المعقول التذكير باختصار أن الإطار الكامل لوجودنا الحقيقي (سواء وجود الأرض، أو وجود الحياة العضوية على الأرض، ووجود النوع الإنساني) يستند إلى نوع من المعجزة؛ لأن من وجهة نظر الأحداث الكلية والاحتمالات التي تتضمنها يمكن أن تفهم إحصائيًّا، يعتبر ظهور الأرض هو بصفة مسبقة شيئًا "غير محتمل بدرجة لا محدودة".



والأمر غير مختلف فيما يتعلق بظهور الحياة العضوية، انطلاقًا من صيرورات الطبيعة غير العضوية أو ظهور النوع "الإنساني" انطلاقًا من نمو الحياة العضوية. هذه الأمثلة تبين أنه في كل مرة يحدث شيء جديد، بطريقة غير متوقعة، لا حسابية، وفي نهاية المطاف غير مبررة منطقيًّا، على طريقة المعجزة التي تحدث في إطار أحداث معدودة. بمعنى آخر، كل بداية جديدة هي على كل حال بطبعها معجزة عندما نعتبر ونتأكد من وجهة نظر الصيرورات التي تقطعه. بهذا المعنى في تعالي المعتقد الديني عن المعجزات ما يوافق التعالي المبرهن لكل بداية، في علاقة بالصيرورة الإجماليّة التي قامت بدفعه.

لا يتعلق الأمر بالطبع إلا بمثال لتفسير أن ما نسميه حقيقة ليس سوى تشابك الحقيقة الأرضية العضوية والإنسانية التي تظهر كحقيقة، انطلاقًا من ظواهر "لا محتملة بصفة لا محدودة". لكن بمجرد أن نأخذ هذا المثال كعنوان للمقارنة مع ما يحدث في مجال الأحداث الإنسانية، فهذا المثال غير ملائم؛ لأن الصيرورات التي نتعامل معها هنا هي، كما نقول، من طبيعة تاريخية. بمعنى أنها لا تحدث على شكل نمو طبيعي، لكن هي سلسلة من الأحداث حيث تحدث في بنيتها دائمًا كل معجزة "غير متوقعة بصفة لا محدودة". يبدو لنا من الغريب حقًا التحدث هنا عن معجزة، لكن هذا يرجع ببساطة إلى أن حالة الصيرورة التاريخية ناتجة عن مبادرة إنسانية، وتمت مقاطعتها باستمرار بمبادرات جديدة، إذا اعتبرنا هذه الصيرورة انطلاقًا من خصائص صيرورته الخالصة (وهذا الحال الطبيعي في كل فلسفات التاريخ التي تمثل الصيرورة التاريخية لا نتيجة الفعل المشترك للإنسان، لكن نتيجة النمو واجتماع القوى الإضافية، ما فوق أو ما



تحت إنسانية، بمعنى حيث الإنسان الذي يفعل تـتم إزاحتـه مـن التاريخ)، إذن كل بداية جديدة هي في داخله، من أجل خلاصـه أو من أجل ضياعه، إذا كان لا محدودًا بصفة غير محتملة، فـذلك لأن كل الأحداث الكبرى تظهر كمعجزات. من وجهة نظر موضـوعية وخارجية، إن الحظوظ من أجل أن يشبه الغد اليوم تبدو أوفر قوة (أو إذا فشلت أن تكون قوية أيضًا فهي على الأقل تقريبًا قوية بالعودة إلى النسبية الإنسانية)، وأن حظوظ أي أرض تحدث من خلال أحـداث كوسمولوجية، وأن أي من الحياة تنبثق من أحداث لا عضـوية، وأن من هو ليس بحيوان، الإنسان، لا يمكن أن ينحدر من تطور الأنـواع الحيوانية.

الاختلاف النهائي بين "اللا احتمالات اللا متناهية" الـتي تسـتند إليها الحياة الأرضية والإنسانية والأحداث المعجزة في مجـال الشـؤون الإنسانية نفسها، ترجع بطبيعة الحال إلى حقيقة وجود عامـل معجـزة هنا، وأن الإنسان نفسه يملك بوضوح الموهبة الخارقة والعجيبة لصـناعة المعجزات. هذه الموهبة نسميها في اللغة المتداولة والمبتذلة الفعل. إن الأمر يعود خاصة للفعل الذي يحرك الصيرورات، حيث التلقائية تشـبه فيمـا بعد كثيرًا الصيرورات الطبيعية، وإليها يرجع خاصـة الأخـذ ببدايـة جديدة، وافتتاح شيء جديد، أخذ المبادرة أو (لكي نقول ذلـك علـى الطريقة الكانطية) البدء بذاته بسلسلة. إن معجزة الحرية تتمثل في سلطة البداية، والتي بدورها تتمثل في الواقع أن كل إنسان بفعل ولادته، قـدم إلى عالم يسبقه في الوجود وينتهي بعده، ويوجد فيه بداية جديدة.

هذه الفكرة المتمثلة في أن الحرية متطابقة مع البداية أو (كـي نتحدث على الطريقة الكانطية من جديد) أن الحرية متماثلـة مـع



التلقائية الغريبة عنا، طالما هي خاصية لتقاليد فكرنا التصوري ومقولاته لمماثلته الحرية مع حرية الإرادة. والقصد من حرية الإرادة حرية الاختيار بين ما هو معطى بصفة مسبقة لنقول تقريبًا، ما بين الخير والشر، لكن ليس كمثل حرية الإرادة البسيطة أن يكون هذا أو ذاك بخلاف ما هو عليه. هذا التقليد له طبيعيًّا أسبابه الجيدة والتي لا يمكننا ذكرها هنا، والتي قد تم بطريقة غير عادية تقويتها بواسطة التوافق، وهي منتشرة على نطاق واسع منذ القدم، أن الحرية لا تقتصر فقط على الفعل وعلى السياسة، لكن على العكس غير ممكنة إلا إذا كان الإنسان تنازل عن الفعل، إلا إذا انسحب من العالم لينكفئ على ذاته ويتجنب السياسي. لهذا التقليد التصوري والمقولاتي تتعارض ليس فقط تجربة كل إنسان، مهما كانت سواء خاصة أو عامة، ولكن قبل كل ذلك أيضًا شهادات للغات قديمة غير منسية كليًّا، حيث إن الكلمة اليونانية تعني شيئًا ما في حالة حركة (agree) تعني بدأ وقاد، والكلمة اللاتينية (archein).

فإذا كان بالنظر إلى المأزق الذي وصل إليه عالمنا ينبغي انتظار معجزات، فإن هذا الانتظار لا يعيدنا أبدًا خارج المجال السياسي الأصلي. إذا كان معنى السياسة هي الحرية، فهذا يعني أن لنا الحق في انتظار معجزة في هذا المجال وليس في مكان آخر. ليس لأننا نعتقد في المعجزات، ولكن لأن الناس، طالما يستطيعون الفعل، قادرون على الأداء والتنفيذ بشكل دائم، سواء عرفوا ذلك أم لم يعرفوا، اللامحتمل واللامتوقع. السؤال التالي: "هل لا زال للسياسة في نهاية الأمر معنى؟" يقودنا حتمًا وبالتحديد عندما يؤدي الاعتقاد في المعجزات (وإلى ماذا يمكن أن يؤدي أيضًا؟) إلى سؤال معنى السياسة.



3 ب" الشذرة "

فصل: 1: معنى السياسة[1]

سؤال معنى السياسة، مثل الحذر تجاه السياسة هي مسائل قديمة جدًّا، مثل قدم تقليد الفلسفة السياسية. إنها تعود إلى أفلاطون ويمكن أيضًا إلى برمنيدس، وهي نتيجة تجارب حقيقية أنجزها الفلاسفة عن البوليس (Polis)، بمعنى شكل من تنظيم الحياة المشتركة للبشر. إنها مثالية ومعيارية إلى حد يجعلها تحدد أيضًا ما نفهمه اليوم من خلال السياسة، وأن الكلمة نفسها التي نستعملها لتعيينها في جميع اللغات الأوروبية تنحدر منها.

والإجابات المقدمة التي تبرر السياسة هي أيضًا قديمة كقدم سؤال معنى السياسة، وتقريبًا كل التحديدات أو تعريفات السياسي التي تعترضنا في تقليدنا تمثل (بالعودة إلى محتواها الحقيقي) تبريرات. لنتحدث بطريقة أكثر عمومية، كل هذه التبريرات والتعريفات تصل إلى تحديد السياسة كوسيلة للوصول إلى غاية أسمى، حتى وإن كان تحديد غاية ما تبدو طبيعيًّا مختلفة جدًّا في كل مرة خلال العصور. لكن هذا الاختلاف نفسه يتيح العودة إلى بعض الأجوبة الأساسية قليلة العدد، وبما أنها في الواقع كذلك فهي محكومة بمراعاة لعنصر بساطة الأشياء التي يجب تناولها هنا.

السياسة (كما ندركها) هي ضرورة قهرية للحياة الإنسانية، سواء تعلق الأمر بالوجود الفردي أو الاجتماعي. فالإنسان لا يعيش مكتفيًا بذاته، لكن معتمدًا على الآخرين، بالنسبة لوجوده ذاته، يجب

---

(1) معدل على النحو التالي "مقدمة: هل مازال للسياسة بصفة عامة معنى؟"



أن يكون ثمة قلق يتعلق بشأن وجود الجميع، بدونه لا يمكن للحياة المشتركة أن تكون ممكنة. فمهمة السياسة وغايتها تتمثل في ضمان الحياة بالمعنى الواسع للكلمة. إنها تمكن الفرد من متابعة أهدافه بكل هدوء وسلام، بمعنى دون أن يكون منزعجًا من السياسة، مهما يكن سؤال معرفة في أي مجال من مجالات الحياة توجد هذه الأهداف التي تهدف السياسة إلى ضمانها: يمكن أن يتعلق الأمر، بالمعنى القديم، بالسماح لعدد صغير من الأفراد الاهتمام بالفلسفة، أو أيضًا، بالمعنى الحديث، ضمان وفرة الحياة ومصدر رزق وقليل من السعادة. علاوة على ذلك، بما أنه كما كان قد لاحظ يومًا ماديسون أن في هذه المؤسسة نحن مدعوون لصناعة بشر وليس ملائكة[1]، فإن همّ الوجود لا يمكن إنجازه إلا بواسطة دولة تمتلك شرعية احتكار العنف وتمنع حرب الكل ضد الكل.

كل هذه الأجوبة تمتلك شيئًا مشتركًا، وما تعتبره كأمر بديهي أن السياسة موجودة دائمًا، وفي كل مكان وجدت فيه وجد تجمع بشري بالمعنى التاريخ- ثقافي، هذه الحقيقة تستمد سلطانها من التحديد الأرسطي للإنسان ككائن حي سياسي، وهذه الإحالة

(1) الفيديرالية، رقم 51 (ماديسون): "لكن ما هي الحكومة نفسها إذا لم تكن التفكير الأرقى المهتم بالطبيعة الإنسانية؟ إذا كان البشر ملائكة، لم نعد في حاجة إلى أي حكومة. إذا كانت الملائكة عليها أن تقود البشر، فلسنا في حاجة إلى أي رقابة خارجية أو داخلية على الحكومة. الصعوبة الأكبر، تتمثل في تأسيس حكومة مدارة من قبل البشر على إدارة البشر، هي التالية: يجب أولا تعويد الحكومة على مراقبة المحكومين، ومن ثمة إجبارهم على مراقبة أنفسهم" مذكور من قبل ألكسندر هميلتون، مع مقدمة لكلنتون روسيتار، نيورك ص 322، 1961.



ليست اعتباطية بما أن "البوليس" حدد بطريقة قطعية، سواء معجميًّا أو دلاليًّا، التمثل الأوروبي لما هو سياسة خاصة ولمعناها. إنها ليست على الإطلاق نوعًا من اللامبالاة أن تكون الإحالة إلى أرسطو مؤسسة على نوع من سوء الفهم القديم جدًّا، حتى وإن كان ما بعد- كلاسيكي. كانت كلمة "بوليتكن" (politikon) تعني بالأساس صفة تميز تنظيم المدينة أو "البوليس"، وليست تعيينًا عشوائيًّا للحياة الإنسانية المشتركة. لم يُرِد أرسطو في الحقيقة القول إن كل البشر كانوا سياسيين، ولا حتى إنه قد وجدت السياسة، بمعنى البوليس، في كل مكان حيث يعيش البشر. فمن خلال تعريفه نجد أنه لم يُقْص العبيد فقط من الإنسانية التي هي ليست مطلقًا موضع شك وريبة، لكن بالموازاة أيضًا قد أقصى برابرة الإمبراطوريات الآسيوية التي يحكمها الطاغية. يريد أن يقول ببساطة: توجد خصوصية في الإنسان تتمثل في أنه يستطيع الحياة في المدينة "البوليس"، وأن تنظيم هذه المدينة "البوليس" يمثل الشكل الأمثل للمجتمع الإنساني: فهي إذن إنسانية بمعنى خاص، وهي بعيدة كلها عما هو إلهي، الذي يمكن أن يوجد بكل حرية واستقلالية، في حين أن الاجتماع الحيواني حين يوجد فإنه يتأسس على الضرورة. إذن السياسة بالمعنى الأرسطي (وأرسطو يستند هنا، كما هو الشأن في نقاط كثيرة من كتاباته السياسية، ليس إلى وجهة نظره الخاصة التي كثيرًا ما يشاطره إياها كل يونانيي العصر، وإن لم يتعلق الأمر في أغلب الأحيان برأي واضح الشرح) لم تكن حقيقة، ولا يمكن أن توجد في أي مكان حيث يعيش البشر مع بعضهم، فحسب اليونانيين لم توجد السياسة إلا في اليونان، وحتى هنا، في فترة زمنية محددة نسبيًّا.



ما يميز الاجتماع الإنساني في المدينة الدولة أو "البوليس" عن كل أشكال الاجتماع الإنساني الأخرى، والتي يعرفها اليونانيون جيدًا، هي الحرية. لكن هذا لا يعني لأجل هذا كله أن السياسي، بما فيها السياسة، كانت تفهم كوسيلة للحرية الإنسانية، للسماح بحياة الحرية. أن تكون حرًّا وأن تحيا داخل "البوليس" كانت تعني شيئًا واحدًا. والحق يقال في بعض المعاني فقط، لأنه لكي يمكن العيش في "البوليس" يجب أن يكون الإنسان حرًّا بصفة مسبقة في أن تكون لديه وجهة نظر مختلفة: فهو لا يمكن أن يكون عبدًا متلقيًا لإكراهات إنسان آخر، ولا عاملاً يدويًّا خاضعًا لضرورة كسب خبزه اليومي. لكي يكون حرًّا يجب على الإنسان أولاً أن يكون متحررًا أو أن يحرر نفسه، وهذا التحرر مقارنة بالإكراهات المفروضة من قبل ضرورات الحياة تمثل المعنى الخاص للتسلية كما نسميها اليوم.

هذا التحرير خلافًا للحرية كان غاية يمكن، بل يجب الحصول عليها، بوسائل محددة حاسمة، تستند إلى اقتصاد العبيد القائم على العنف، الذي من خلاله نضغط على الآخرين للاضطلاع بمهام الحياة اليومية، بخلاف كل أشكال الاستغلال الرأسمالية الذي يتم اتباعها وقت الفراغ، كما نسميه اليوم، ذات الأهداف الاقتصادية، والذي يحقق ثراء باستغلال عمل العبيد. في القديم كان يهدف إلى تحرير نهائي لأسياد من العمل لكي يكرسوا أنفسهم للحرية السياسية. هذا التحرر ينبع من الإكراه والعنف ويرتكز على الهيمنة المطلقة التي يمارسها كل رب في بيته. غير أن هذه الهيمنة حتى وإن مثلت حالة ضرورية لكل ما هو سياسي، أليست هي نفسها سياسة إذا أردنا فهم السياسية بمصطلح مقولات الغاية والوسائل؟ يتعلق الأمر أولا بالمعنى



اليوناني كما بالمعنى الأرسطي، بالغاية وليس بالوسيلة. والغاية لا تتمثل فقط في الحرية كما تتحقق في "البوليس" وهي المدينة الدولة، معنى السياسة، وليس غايتها هنا أن البشر أحرار، من هنا يوجد فيما بين العنف، والإكراه والهيمنة، علاقات متساوية، ولا أحد مدعو إلى القيادة أو الطاعة إلا تحت ضغط الإكراه، بمعنى في وقت الحرب، وإلا فإنّ كل الشؤون يجب أن تدار بواسطة النقاش والإقناع المتبادل.

بالمعنى اليوناني، يجب أن يفهم السياسي كتمركز حول الحرية. الحرية نفسها تفهم بطريقة سلبية، كحقيقة أن لا تحكم ولا أن تكون محكومًا. وإيجابيًّا كفضاء يجب بناؤه كل فرد يتحرك بين شبيهه. فبدون تعدد أشخاص آخرين هم في نفس الوقت متشابهون معي لا يمكن أن توجد الحرية، ولأجل هذا السبب من يهيمن على أناس آخرين هو بذلك يكون مختلفًا عنهم ضرورة، طالما هو أكثر سعادة ومرغوب فيه أكثر للشخص الذي يحكم، وليس الذي أكثر حرية. فهو أيضًا يتحرك داخل فضاء حيث لا وجود للحرية في نهاية الأمر. هذا الأمر يصعب علينا فهمه؛ لأننا ننسب إلى المساواة مفهوم العدالة وليس مفهوم الحرية، لأجل هذا السبب نقع في سوء تأويل العبارة اليونانية في تعيين دستور حر، "الإيزونوميا" الذي يوقعنا في الخلط مع المعنى الذي يمثله بالنسبة لنا المساواة أمام القانون. غير أن "الإيزونوميا" لا تعني أننا متساوون جميعًا أمام القانون ولا القانون هو نفسه بالنسبة للجميع، لكن ببساطة أن الكل يحظى بنفس الحقوق الشرعية في النشاط السياسي، هذا النشاط من الأفضل أن يتألف من النقاش داخل المدينة الدولة. تعني "الإيزونوميا" إذن أولوية حرية التعبير، وهي نفس معنى



"الإيزوجوريا"[1]، وهذان المصطلحان يجمعهما فيما بعد "بوليب"[2] تحت مصطلح "ايزولوجيا". لكن الكلام على شكل القيادة والإنصات على شكل الطاعة لم تكونا معتبرتين ككلام وكإنصات جوهري، إذا لم يكن كلامًا حرًّا لأننا كنا مرتبطين بصيرورة محددة ليس بواسطة الكلام، ولكن بواسطة الفعل أو العمل. إن الكلمات إذا جاز التعبير لا تمثل إلا بديلاً عن الفعل، وأكثر من ذلك، وهي أكثر من فعل يفترض الإكراه والكائن المكره. عندما كان اليونانيون يقولون إن العبيد والبربريين محرومون من "الكلام"، كانوا يقصدون أنهم في وضعية حيث يستحيل عليهم حرية الكلام. المستبد (الذي لا يعرف سوى إصدار الأوامر) يوجد في الوضعية نفسها، إذ لكي يستطيع الكلام يجب أن يكون أمامه أشخاص يتساوون معه في المرتبة. إذن الحرية لا تقتضي الديمقراطية المساواتية بالمعنى الحديث، لكن فضاء محدود من قبل الأوليغارشية أو الأرستقراطية، الذي يوجد ضمنه عدد صغير على الأقل أو الأفضل بين الأنداد، يمكن أن يسيرا جنبًا إلى جنب متلازمين. هذه المساواة لا علاقة لها طبيعيًّا مع العدالة.

ما هو حاسم بالنسبة لهذه الحرية السياسية هي أنها مرتبطة بفضاء ما. من يتخلى عن مدينته، أو هو منفيّ منها، يفقد ليس فقط موطنه أو أرض أجداده، لكن يفقد أيضًا الفضاء الوحيد حيث يمكنه أن يكون حرًّا، يفقد مجتمع أنداده. ولكن فضاء الحرية هذه لم يكن ضروريًّا ومهمًّا للحياة وهمّ الوجود الذي يمثل بالأحرى عائقًا بالنسبة لهم. كان اليونانيون يعرفون، وقد خبرت هذا شخصيًّا، أن طاغية موهوبًا بالعقل

---

(1) L' isegoria
(2) Polybe



(ما نطلق عليه اسم المستبد المستنير) يمثل إيجابيات كثيرة تتعلق بمجرد رخاء الدولة وازدهار الفنون، على مستوى مادي مثلما هو الأمر على مستوى فكري. الحرية وحدها هي التي كانت قد اختفت. والمواطنون قد وقع إرجاعهم إلى منازلهم، والفضاء الذي يسمح لهم بلقاء حر ما بين أفراد متساوين، أو الأغورا، وقع تصحيره. لم يعد للحرية أي مكان، وهو ما يعني أنه لم تكن ثمة حرية سياسية مطلقًا.

لا يمكننا هنا بلوغ ما تم خسرانه حصرًا مع هذا الحرمان السياسي وما انهار مع حرمان الحرية بالمعنى القديم. لا يتعلق الأمر هنا من خلال انتهاز فرصة هذا التذكير المقتضب ما كان مرتبطًا أصليًّا بمفهوم السياسي، سوى حمايتنا من الأحكام المسبقة الحديثة التي بواسطتها تصبح السياسة ضرورة غير قابلة للدحض، وقد وجدت دائمًا وفي كل مكان. فالسياسة بالتحديد ليست ضرورية، لا بالمعنى القاهر للحاجة في الطبيعة الإنسانية، مثل الجوع أو الحب، ولا بمعنى المؤسسة التي لا يمكن الاستغناء عنها بالنسبة للمجتمع الإنساني. على العكس من ذلك، تبدأ حيث تتوقف مجالات الضرورة المادية والقوة الفيزيائية. على هذا النحو نادرًا ما وجد السياسي وفي أماكن قليلة، عندما نتكلم تاريخيًّا نكتشف أن بعض الحقب الكبرى فقط قد عرفوا السياسة وحققوها في الواقع. لكن هذه اللحظات السعيدة النادرة من التاريخ ليست أقل مصيرية، ففيه فقط معنى السياسي، وفي نفس الوقت الحظ وسوء الحظ يظهر كاملاً. يكفي أنهم كانوا معياريين: ليس لأن أشكال التنظيم الداخلي يمكن إعادة إنتاجها، وإنما في حدود حيث إن الأفكار والتصورات المحددة التي وقع تحقيقها بالكامل أثناء فترة قصيرة تحدد أيضًا الحقب التي لا تزال ترفض تجربة سياسية كاملة.



الأهم في هذه الأفكار، والتي (بالنسبة لنا أيضًا) تنتمي حتميًّا إلى مفهوم السياسة بصفة عامة، والتي (لهذا السبب صمدت أمام جميع الاضطرابات التاريخية وكل التحولات النظرية) هي دون أدنى شك فكرة الحرية. بما أن السياسة والحرية مرتبطتان ارتباطًا وثيقًا، وأن الاستبداد هو من أسوء أشكال أنظمة الحكم، وحتى الأكثر معاداة للسياسة، يعبر كشريط أحمر فكر ونشاط الإنسانية الأوروبية إلى حد الحقبة الأحدث. إنها أولا الأنظمة الشمولية وإيديولوجياتها المرتبطة بها، وليس بعد الماركسية، التي أعلنت سيادة الحرية والتي اعتبرت أن دكتاتورية البروليتاريا، بالمعنى الروماني، كمؤسسة انتقالية للثورة، والذين خاطروا لقطع هذا الشريط الأحمر: الجدّة والجانب المخيف لهذه المؤسسة لا تتمثل لا في نفي الحرية، ولا في تأكيد أنها جيدة وضرورية بالنسبة للبشر. يتعلق الأمر بشكل جيد بالفكرة التي من خلالها حرية البشر يجب التضحية بها للتطور التاريخي، حيث الصيرورة لا يمكن أن تعاق من قبل البشر إلا إذا كان هؤلاء يتصرفون ويتحركون بكل حرية. هذه الرؤية هي مشتركة بين كل الإيديولوجيات الخاصة للحركات السياسية. على المستوى النظري، يعتبر أمرًا قطعيًّا أن الحرية لا تتمثل في التصرف الجماعي، ولا في واقعة التحرك الجماعي للبشر، وأنها ليست أكثر تموضعًا في الفضاء الممتد بين البشر تتحقق في قفا البشر، الذين يتصرفون ويفعلون من وراء الكواليس من خارج المنطقة المرئية للشؤون السياسية. إن نموذجًا مثل هذا التصور للحرية هو النهر الذي يتدفق بكل حرية، وكل تدخل ضده يمثل فعلاً عبثيًّا يبطئ جريانه. ففي هذا النموذج الذي وقع استبداله بالمماثلات الحديثة، بدلا عن التناقض القديم بين الحرية



والضرورة، تجد الحرية والصدفة سر شرعيتهما. في كل هذه الحالات عوضًا عن مفهوم السياسي، مهما كانت الطريقة التي ندركه بها، نجد المفهوم الحديث للتاريخ، الأحداث السياسية والفعل السياسي ضاعا في الحدث التاريخي، والتاريخ يفهم، بالمعنى الحرفي، كتدفق تاريخي. الفرق بين هذا الفكر الساري إيديولوجيا والأنظمة الشمولية يتمثل في أن هذه الأخيرة اكتشفت الوسائل السياسية لإدراج الإنسان في مجرى التاريخ، لدرجة أنها تعرف فقط عن طريق "حرية" هذا التدفق، بواسطة مجراه الحر، وأنه لا يمكن مطلقًا أن تعيقه، ولكن على العكس من ذلك يصبح عنصرًا من عناصر تسارعها. الوسائل الضرورية لتنفيذها هي ضغوطات الخوف القادمة من الخارج، والضغوطات التي تسمح للفكر الإيديولوجي الهروب من الداخل، بمعنى الفكر، فقط، المفهوم بمعنى المسار التاريخي، الذي يرافقه من الداخل نوعًا ما. هذا التطور الشمولي دون أدنى شكّ الخطوة الحاسمة واقعيًّا على درب القضاء على درب الحرية. لكن هذا لا يمنع نظريًّا أن مفهوم الحرية قد اختفى نهائيًّا في كل مكان، حيث وضع الفكر الحديث بدل مفهوم السياسة مفهوم التاريخ.

فكرة أن السياسة كانت حتمًا شيئًا ما على علاقة بالحرية استمرت لآلاف السنين بعد أن ظهرت أول مرة في المدينة "البوليس" اليونانية: كان هذا أكثر من رائع ومطمئنًا أنه لا يوجد عمليًّا أي تصور في فكر وتجربة الغرب، تم تحويله وتم إثراؤه كثيرًا خلال هذه الحقبة. أن تكون حرًّا لا تعني في الأصل أي شيء آخر سوى القدرة على الذهاب والإياب، حيث يبدو لنا الأمر جيدًا. يتعلق الأمر أيضًا بإضافة شيء آخر ندركه اليوم من خلال حرية الحركة. هذا يعني



ليس فقط عدم الخضوع إلى ضغوط أي إنسان آخر، ولكن أيضًا القدرة على الابتعاد عن محيط الضغوطات كليًّا، البيت و"العائلة" (هذا المفهوم الروماني الذي جعله مومسان ببساطة قديمًا بواسطة مصطلح العبودية). فقط سيد البيت يتصرف في هذه الحرية، وهي لا تمثل مطلقًا في من يتسيد على أفراد المنزل الآخرين، وإنما في من بفضل هذه الهيمنة يمكن أن يبتعد عن عائلته، بالمعنى القديم للكلمة. يظهر أن هذه الحرية تتضمن بشكل قبلي عنصر المخاطرة، المصادفة. وفي المنزل حيث الإنسان الحر يمتلك إمكانية الابتعاد عنه، لم يكن فقط المكان حيث كان البشر مهيمنًا عليهم من قبل الضرورة والضغوطات، ولكن أيضًا المكان حيث، من خلال رابط ضيق، حياة كل واحد كانت مضمونة، حيث ينتظم الكل لتخفيف الحاجيات الحياتية. لا يمكن أن يكون حرًّا إذا إلا من كان مستعدًّا للمخاطرة بحياته، في حين أن من يتمسك بالحياة بحب كبير فهو يمتلك روحًا ليست حرة وهي عبدة، نيابة عن اللغة اليونانية التي لم تكن تملك سوى كلمة واحدة (هذه الكلمة هي فيلوبسيكيا)[1].

(1) Ce mot est philopsychia. Cf. a ce sujet Jacob Burckhardt. Grieschische Kulturgeschichte; édition complète en quatre volumes; Munich; dtv(6075-6078) 1977; vol.2; p. 391 «...l'amour de la vie (philopsychia) est devenu un reproche contre lequel le grec essaye de se prémunir et dont l'auteur tragique essaye d'immuniser ses héros ...L'amour de la vie est communément attribué aux serviteurs et aux esclaves comme un trait inférieur qui les sépare des hommes libres.» Cette citation se trouve dans une note d'Arendt conservée dans son fonds a Washington/



هذه الفكرة المتعلقة بأن وحده فقط من يستطيع المغامرة بحياته يمكن أن يكون حرًّا لم تختف مطلقًا من وعينا، ونفس الشيء متعلق بعلاقة السياسة بالمخاطرة والصدفة. الشجاعة هي أولى الفضائل السياسية كلها، ولا تزال إلى اليوم جزءاً من بعض الفضائل السياسية الكردينالية؛ لأننا لا نستطيع التّغلغل في الفضاء العمومي، بمعنى في العالم الذي يوحدنا جميعًا، وبالمعنى الدقيق للكلمة الفضاء السياسي، إلا إذا ابتعدنا عن وجودنا الخاص ومن محيطنا العائلي الذي يتصل بحياتنا. ذلك الفضاء الذي وقع التغلغل فيه من قبل أولئك الذين تجرؤوا على تجاوز عتبة المنزل كفّ عن الوجود، بالرغم من ذلك، منذ الحقبة الأكثر تراجعًا، مجال من كبرى المؤسسات والمغامرات لا يمكن مواجهته وحيث لا يمكن أن نأمل في الاستمرار إلا بالاجتماع مع الآخرين بما أنهم قد كانوا نظراءنا. فضلاً عن ذلك، في العالم حيث إنه يفتح لأولئك الشجعان المغامرين والجريئين، يبرز بشكل جيد نوعًا من الفضاء العمومي، ولكنه ليس بعد فضاء سياسيًّا بالمعنى الدقيق للكلمة وفي هذا المحيط، حيث يغامرون يصير عموميًّا بدقة؛ لأنه بين أفراد متساوين، وكل واحد يستطيع أن يتبادل مع الآخرين الاهتمام والإنصات والإعجاب بالوقائع الكبرى، حيث المؤرخ والشاعر يتيح لهم فيما بعد ضمان المجد بعد الموت. على عكس ما يحدث في الحياة الخاصة وفي العائلة، نين ظلمة الجدران الأربعة، كل شيء يظهر هنا في النور والذي وحده الإشهار، بمعنى حضور الآخرين، يستطيع خلقه. لكن هذا النور، الذي هو مسلمة لكل ما يظهر حقيقيًّا، هو مخادع طالما أنه عمومي وليس سياسيًّا. الفضاء العمومي للمغامرة والمؤسسة يختفي بمجرد أن يتم إنجاز كل شيء،



حالما يتم تقويض المعسكر، وأن "الأبطال" (والذي عند هوميروس لا يعني شيئًا آخر سوى الرجال الأحرار) يعودون إلى ديارهم. هذا الفضاء العمومي لا يصبح سياسيًّا إلا إذا كان مضمونًا داخل مدينة، بمعنى أنه مرتبط بمكان محدّد والذي يسمح بتعايش وتناقل ليس فقط الأفعال الخالدة، بل أيضًا أسماء الفاعلين الخالدين فيما بعد من جيل إلى جيل آخر. هذه المدينة التي تمنح الميتين وأفعالهم وكلامهم الزائل مكانًا مستقرًّا، إنها "البوليس" أو المدينة الدولة، وهي سياسية وبالتالي مختلفة عن بقية الأماكن (والتي يمتلك لها اليونانيون أيضًا كلمة أخرى)؛ لأنها لم تبن بدقة إلا بالنظر للفضاء العمومي، الفضاء العمومي حيث يمكن لمن هم أحرار ومتساوون أن يلتقوا فيه كل وقت.

هذه العلاقة الوثيقة للسياسي مع عالم هوميروس مهمة جدًّا لفهم تصورنا للحرية السياسية كما ظهرت في أصلها داخل البوليس اليوناني، وليس فقط لأن هوميروس انتهى بأن أصبح معلم هذا "البوليس"، لكن لأن (بالنسبة لليونانيين) تنظيم وتأسيس "البوليس" كان مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بتجارب تحدث داخل عالم هوميروس. هكذا استطعنا تعقب دون صعوبة المفهوم المركزي للبوليس الحر (بمعنى "بوليس" ليس مهيمنًا عليه من قبل المستبد) مفهوم "الإيزونومي" ومفهوم "الإيزوقري" في حقبة هوميروس، في نطاق ملحمة هوميروس حيث تتجسد واقعيًّا التجربة المذهلة لإمكانيات العيش ما بين متساوين، بل استطعنا أيضًا، وهو ما يمثل أيضًا أكثر أهمية تقريبًا، فهم ولادة "البوليس" كاستجابة لمثل هذه التجارب. وقد أمكنه هذا من الحدوث بلامبالاة وبطريقة سلبية، بمعنى حيث



بيركلاس يستشهد بهوميروس في مرثيته: البوليس يجب أن يؤسس لضمان بقاء الأفعال الضخمة وللكلمات الإنسانية الكبرى. لقد كانت موثوقًا بها أكثر من الذاكرة الحية التي يحتفظ بها الشعراء في الشّعر. بيد أننا استطعنا فهمها بطريقة إيجابية، بالمعنى الذي قاله أفلاطون يومًا ما (في الرسالة الحادية عشرة) لقد ولد "البوليس" من التقاء أكبر الأحداث الحربية أو غيرها من الظروف، إذن من أفعال سياسية نفسها وعظمتها الخاصة. في كلتا الحالتين كل شيء يحدث كما لو أن جيش هوميروس لم يزل المعسكر، لكن، في عودته لموطنه، كان قد تجمع من جديد لتأسيس "البوليس" (المدينة الدولة)، وقد وجدوا من بعد فضاء حيث يبقى باستمرار متحدًا مع الآخرين. مهما كانت أهمية التغيرات التي يمكن أن تحدث في المستقبل بفضل هذا التثبيت، فإن محتوى فضاء "البوليس" لا تبدو أقل ارتباطًا بطريقة ما إلى العالم الهوميروسي حيث استمد منه أصله. ومع ذلك من الطبيعي ما نقصده بالحرية في هذا الفضاء السياسي الخاص يتم تعديلها الآن، معنى المؤسسة والمغامرة لم تتوقف عن التجاوز إلى المستوى الثاني، والذي لم يكن إذا جاز التعبير سوى ملحق أو "أكسيسوار" لا غنى عنه في هذه المغامرات (الوجود المستمر للآخرين، التجارة مع شبيهه في الفضاء العمومي "للأغورا"، "الإيزيغوريا" كما يقول هيرودوت) أصبح المضمون المميز للكائن الحرّ. في الآن نفسه النشاط الأهم بالنسبة للكائن الحر الانتقال من الفعل إلى الكلام، من النشاط الحر إلى الكلام الحر.

هذا الانتقال مهم جدًّا وأكثر أيضًا مما في تاريخ اليونان نفسه، يتحقق في تقليد تصورنا للحرية حيث تسود فكرة أن الفعل والكلام



هما في الأصل منفصلان أحدهما عن الآخر، وأنهما يتطابقان بدرجة ما مع ملكتين منفصلتين تمامًا عند الإنسان؛ لأن من أكثر الأشياء روعة وفجائية في الفكر الإغريقي، تتمثل بدقة في أن أي فصل في مبدأ ما بين الكلام والفعل لم يوجد قطّ عندهم، وكان منذ البداية، بمعنى منذ هوميروس: الذي أنجز أفعالا كبرى يجب في الآن نفسه أن يكون شخصًا ينطق كلامًا عظيمًا، وليس فقط لأن الكلام العظيم يجب أن ترافق بنفس طريقة الوضوح الأفعال الكبرى، وإلا فإنها ستسقط صامتة في النسيان، ولكن لأن الكلام نفسه وقع وضعه قبليًّا كشكل من أشكال الفعل. ضدّ ضربات القدر، ضد العودة الرديئة للآلهة. بالتأكيد لا يستطيع الإنسان أن يحتمي من ذلك، لكن يستطيع مواجهته ومناقشته بالكلام. وكم مع ذلك هذا النقاش لا يصلح لشيء، لا تجنب الألم، ولا جلب السعادة، ومع ذلك هذه الكلمات تنتمي إلى ما يحدث على هذا النحو. إذا كانت للكلمات نفس القيمة لما يحدث، إذا (كما قالت أنطقون في النهاية): "الكلمات الكبيرة تدفع تحت الضربات الكبيرة للقدر"، إذن ما يأتي هو شيء عظيم وجدير بذاكرة مجيدة؛ لأن الكلام بهذا المعنى يكون شكلاً من الفعل، أن الغرق يمكن أن يصبح فعلاً، عندما نتناقض ونتناقش عبر الكلمات، حتى إذن عندما نظلم، فبالاستناد لمثل هذا التأويل الرئيسي ترتكز التراجيديا الإغريقية ودراميتها وفعلها.

إنه بالتحديد هذا التصور للكلام، الذي نكتشف في أساسه قوة استقلالية اللوغوس من خلال الفلسفة اليونانية، الذي يمر إلى الدرجة الثانية منذ تجربة "البوليس"، ليختفي نهائيًّا فيما بعد من التقليد الفكري السياسي. حرية التعبير عن الآراء، حق الإنصات لآراء



الآخرين، وأن يكون في نفس الوقت مسموعًا، والتي تمثل بالنسبة لنا مكونات ضرورية للحرية السياسية، وقع الإطاحة بهم مبكرًا من قبل هذه الحرية الخاصة المختلفة جدًّا (حتى وإن لم تكن في تناقض مع الأولى) عن الفعل والتعبير، بقدر ما أن الكلام فعل. هذه الحرية تقتضي ما نسميه التلقائية، تكون (وفقًا لكانط) أن فعل كل إنسان قادر أن يجعل من نفسه سلسلة. وأن حرية الفعل تعني نفس معنى وضع بداية، والبدء بشيء ما واضحة جدًّا في المجال السياسي اليوناني، حيث الكلمة "أركين" تعني في نفس الوقت بدأ وهيمن. هذا المعنى المزدوج يوضح جيدًا أن في الأصل نسمي "قائدًا" من يبدأ شيئًا ما، ويبحث عن مرافقين لإخراج الفعل. وهذا الإنجاز، حقيقة قيادة الشيء الذي ابتدئ به إلى آخره، كانت تمثل المعنى الأصلي لكلمة تعني "الممارسة". تجد نفس الزوج، أن تكون حرًّا في الفكرة الرومانية التي من خلالها تفهم عظمة الأجداد كلها في تأسيس روما، وأن الحرية يجب أن ترجع دومًا إلى هذا التأسيس، التي تم من خلالها تنفيذ بداية. لقد عمق سانت أوغسطين على الصعيد الأنطولوجي فيما بعد هذه الحرية المطابقة للتجربة الرومانية، متمسكًا ذاته بمقولة أن الإنسان نفسه بداية، بما أنه لم يكن دومًا موجودًا، وإنما قدم بواسطة الولادة إلى العالم. رغم الفلسفة السياسية لكانط التي أصبحت فلسفة حرية بفضل تجربة الثورة الفرنسية؛ لأنها متمركزة خاصة حول مفهوم التلقائية، فمن المرجح أننا لم نع ذلك إلا اليوم للمرة الأولى بالمعنى السياسي الاستثنائي لهذه الحرية، التي تتمثل في القدرة على الابتداء، بما أن الأنظمة الشمولية لم تكتف بوضع حد لحرية التعبير عن الآراء، بل انتهوا بنفي مبدأ تلقائية الإنسان في كل المجالات. إنه أمر لا مفرّ



منه في كل مكان ودائمًا، حيث الصيرورة التاريخ - سياسية محــددة بطريقة حتمية كشيء محدد فورًا، يتبع قوانينه الخاصة، التي من ثم هي معقولة؛ لأن واقع أن العالم يتجدد يوميًا بفضــل ظــاهرة الــولادة وتلقائية القادمين الجدد، والذي هو باستمرار يجذب إلى جدة لا يمكن التنبؤ بها، يتناقض مع إمكانية التحديد والتعرف إلى المستقبل. فقــط عندما نسرق للقادمين الجدد تلقائيتهم، حقهم في بدء شيء جديــد، عندها يمكن تحديد مسار العالم والتنبؤ به.

إن حرية التعبير عن الآراء التي تمثل معيار تنظــيم "البــوليس"، تتميز عن حرية الفعل الخاص لذلك الذي يفعل لوضع بداية جديــدة ما، تعتمد إلى حدّ ما أكثر على حضور الآخــرين والتصــادم مــع آرائهم، إذ إن الفعل لا يمكن أن يحدث مطلقًا في العزلة، بما أن الذي يبدأ شيئًا ما جديدًا لا يمكن أن يصل إلى النهاية إلا إذا حشد الآخرين الذين سيأتون لمساعدته. بهذا المعنى كل فعل هو فعل سيمفوني كمــا كان متعودًا على التأكيد عليه إيدموند بورك، "إنه لمن المستحيل إدارة شؤون المدينة إدارة صحيحة دون أصدقاء وأنصار أوفياء" (أفلاطون، الرسالة 7)، استحالة الفعل بالمعنى اليونــاني، اســتحالة الوصــول والإنجاز. ولكن لا يتعلق الأمر هنا سوى بمرحلة من الفعل نفسه، التي تحدد نهائيًّا ما يتعلق بالشؤون الإنسانية والطريقة التي بها تظهر. يسبق البداية، وعلى الفرد وشجاعته في الانخراط في مؤسسة، ومن يرعــى هذه المبادرة هو من يقرر من سيكون الرئيس. في النهاية شخص مــا يستطيع أن ينجز، حتى وإن كان بمفرده، أفعــالاً كــبيرة شــرط أن تساعده الآلهة (يستشهد سابقًا هيراقليطس) وليس في حاجة للبشر إلا للحفاظ على الذاكرة. الحرية العفوية هي أيضًا لنقول إنها مــا قبــل



سياسية عندما تكون بدونها كل حرية سياسية تفقد معناها الأفضل والأعمق؛ ذلك أنها لا تعتمد على أشكال تنظيمية للحياة المشتركة إلا في حالة حيث العالم هو الذي ينظمها في النهاية. لكن لأنها تنطلق نهائيًا من الفرد الذي يمكن لها دائمًا، في ظروف سلبية، التخلص منه نفسه، مثال على ذلك براثن الطاغية. في حالة إنتاجية الفنان، مثلما هو حال كل، بصفة عامة، من ينتج أشياء ما من العالم في عزلتهم مقارنة بالآخرين، العفوية توجد أيضًا، ونستطيع أن نقول أي إنتاج غير ممكن إذا لم تكن أولا مدعوة للحياة بواسطة ملكة الفعل. لذلك عديد الأنشطة الإنسانية يمكن أن تحدث بعيدًا عن الفضاء السياسي، وهذا الابتعاد هو نفسه، كما سنراه لاحقًا، شرط ضروري لعدد من الأنشطة الإنسانية المحددة.

الأمر مختلف بالنسبة لحرية النقاش، فهو ليس ممكنًا بصفة عامة إلا ضمن العلاقة مع الآخرين. معناه كان دائمًا متعددًا وغامضًا ويملك منذ القديم هذا الغموض، الذي هو جوهري له بالنسبة لنا. لكن ما كان قطعيًا في الماضي مثلما هو اليوم، ليس مطلقًا واقع أن كل إنسان استطاع قول ما يحلو له، أو أن كل إنسان امتلك حقه الخاص في التعبير كما يفعل اليوم. يتعلق الأمر بالتجربة التي بفضلها لا أحد يستطيع بمفرده ودون أشباهه إدراك نفسه بطريقة متطابقة، وفي حقيقتها كلها ما هو موضوعي؛ لأن هذا لا يظهر له ولا ينتشر إلا حسب منظورية هي نسبية مقارنة بالوضع الذي يحتله في العالم والذي هو أصيل فيه. إذا أراد رؤية العالم، وتجربته كما هو "واقعيًا"، فلا يمكنه ذلك إلا إذا وقع إدراك العالم كشيء هو مشترك بين العديد، يربط فيما بينهم، يفرقهم ويجمعهم، يظهرون لبعضهم بعضًا



كمختلفين الواحد عن الآخر، والذي لا يمكن أن يكون مفهومًا إلا إذا كان العديد يتكلمون ويتبادلون فيما بينهم آراءهم واهتماماقم. لا يظهر العالم بصفة عامة كما نتكلم عنه إلا في حرية النقاش، في موضوعيته وفي مرئيته من جميع الجهات، العيش في عالم واقعي والنقاش حوله مع آخرين، إنه في عمقه شيء واحد، وإذا ظهرت الحياة الخاصة "ساذجة" في اليونان، لأن هذه التعددية في النقاش بدقة حول شيء ما كانت مرفوضة، وفي نفس الوقت تجربة ما كانت عليه الحقيقة في العالم.

حرية الحركة هذه (يتعلق الأمر بحرية الذهاب والإياب وبداية شيء جديد، أو حرية اللقاء بالآخرين بالحديث معهم وممارسة تجربة الكثرة، التي تمثل في كل مرة كلية العالم) لم تكن تمثل ولن تمثل مطلقًا نهاية السياسة، التي يمكن بلوغها بمساعدة الوسائل السياسية: يتعلق الأمر جيدًا بالمحتوى الخاص وبمعنى السياسة نفسه. بهذا المعنى، السياسة والحرية متطابقتان، وفي كل مكان حيث هذا النوع من الحرية يمثل نقيصة، لا يوجد مطلقًا فضاء سياسي بالمعنى الخاص. من ناحية أخرى، الوسائل التي بمساعدتها نستطيع تأسيس فضاء سياسي وتثبيت وجوده ليست دائمًا ولا بالضرورة وسائل سياسية. لذلك لم يعتبر اليونانيون عامة أن الوسائل المستخدمة لتشكيل وحفظ الفضاء السياسي كأنشطة سياسية مشروعة، بمعنى لم يعرفوها كنوع من الفعل الذي يمكن فهمه في جوهر "البوليس". كانوا يعتقدون حسب رأيهم أنه لتأسيس "البوليس" يجب بداية توفر فعل تشريعي ضروري، غير أن المشرع لم يكن مواطنًا من "البوليس"، وما كان يفعله لم يكن مطلقًا "سياسة". كانوا يعتقدون بشكل جيد أنه في كل مكان حيث



"البوليس" له شأن بدول أخرى، فإنه لم يعد في حاجة أبدًا للمضي قدمًا بالمعنى الدقيق للكلمة سياسيًّا، لكن يجب عليها استعمال القوة، سواء كانت مهددة في وجودها من قبل قوة تجمعات أخرى، أو إذا طمحت إلى توسيع نفوذها. بعبارة أخرى، ما نسميه اليوم السياسة الخارجية لم يكن بالنسبة لليونانيين سياسة بالمعنى الدقيق. سنعود لهذا لاحقًا. ما يعنينا هنا فقط، هو فهم الحرية نفسها كشيء سياسي وليس كغاية أسمى لوسائل سياسية، واعتبار الإكراه والعنف قد مثلت وسائل لضمان الفضاء السياسي أو لتأسيسه وتوسيعه، ولكن ليست في حد ذاتها سياسية. فهي ليست سوى ظواهر ملحقة بالسياسة، ولأجل هذا السبب بدقة ليست في حد ذاتها سياسة.

إذا تجاوزنا هذا الفضاء السياسي (الذي، كما هو، يحقق ويضمن أيضًا الواقع، كما تمت مناقشته وتشهد التعددية، أنه حرية الجميع) السؤال الوحيد الذي يطرح أيضًا هو المعنى المقيم في ما وراء الفضاء السياسي، إذا كما فعل الفلاسفة في المدينة "البوليس"، نفضل التجارة مع عدد محدود مقارنة بالتجارة مع عدد وافر، وإذا اقتنعنا أن حرية النقاش حول أي شيء ينتج ليس الواقع بل الخديعة، ليس الحقيقة بل الكذب.

يبدو أن برمنيدس هو أول من عبر عن وجهة النظر هذه، ومن الأهمية بمكان أنه لم يكتف بفصل السيئين، الذين يمثلون كثرة، عن الجيدين الذين كانوا أقلية (مثلما كان الحال من ناحية أخرى عند هيراقليطس، وهو ما يتوافق في العمق مع الروح اللاأدرية للحياة السياسية اليونانية، حيث يجب على كل واحد السعي ليكون باستمرار الأفضل من بين الجميع). يميز برمنيدس أيضًا طريق الحقيقة،



الذي لا ينفتح بصفة عامة إلا إلى الفرد كما هو، عن طرق من الأكاذيب التي يلتزم بها، بغض النظر عن الطريقة، كل من يسير دائمًا في مجموعة. في هذه النقطة اتبعهم أفلاطون، أيضًا هذا القبول عند أفلاطون لم يصبح سياسيًّا محددًا سوى لأنه لا يهم فردًا واحدًا، وإنما أعطى أفلاطون، من خلال تأسيس الأكاديمية، واقعية للتصور الأساسي لعدد محدود، حيث الرابط كان التفلسف والكلام الحر.

أفلاطون أب الفلسفة السياسية في الغرب، حاول في مرات عديدة أن يتناقض مع البوليس ومع تصوره للحرية. سعى بفضل نظرية سياسية، حيث إن الخصائص السياسية لا تخلق انطلاقًا من هذه النظرية السياسية وإنما انطلاقًا من الفلسفة، من خلال إعداد مفصل لمؤسسة حيث تكون القوانين موافقة لأفكار في متناول الفلاسفة فقط، وحتى نهائية بفضل التأثير على أمير، حيث نأمل في أن يطبق فعليًّا مشروعية ما، محاولة توشك أن تكلفه حياته وحريته. تأسيس الأكاديمية يعود أيضًا لمثل هذه المحاولات، التي (بانفصالها عن الفضاء السياسي الفعلي) قد تحقق أيضًا ضدّ "البوليس" ذلك الموافق لمعنى هذا الفضاء السياسي على وجه التحديد اليوناني والأثيني، لدرجة أن النقاش بالتأكيد يمثل جوهره الحقيقي. بهذه الطريقة تمّ إنشاء، بجانب المجال الحر للسياسي، فضاء جديد للحرية أكثر واقعية، والذي يعمل اليوم أيضًا تحت شكل حرية الجامعات والحرية الأكاديمية. غير أن هذه الحرية، كانت إلى حدّ ما مشكلة على هيئة تجربة سياسية حرة أصيلة، حتى إن أفلاطون نفسه قد فهمها كمركز ممكن أو نقطة انطلاق لتحديد أيضًا وحدة التعدّد في المستقبل، مقدمًا وقائع تصور جديد للحرية في العالم. على خلاف حرية فلسفية خالصة لا تصلح



إلا للفرد، والتي هي بعيدة جدًّا عن كل ما هو سياسي، أن وحده جسد الفيلسوف يسكن أيضًا "البوليس"، حرية الأقليات هذه تصبح أكثر سياسية. فضاء الحرية الأكاديمية مطالب بملء دور النائب المثالي الصالح للفضاء العمومي، للأغورا، الفضاء المركزي لحرّيّة "البوليس"، حتى يمكن الوجود على هذا النحو، وحتى يكون أكثر قدرة على الانغماس في نشاطه، الحديث الجماعي، كان يتطلب من العدد القليل أن يطلق من أنشطة "البوليس" والأغورا، بنفس الطريقة التي تم بها إطلاق المواطنين الأثينيين من كل الأنشطة التي تضمن لهم رزقهم. يجب أن يكونوا متحرّرين من السياسة بالمعنى اليوناني، حتى يكونوا أحرارًا من أجل فضاء الحرية الأكاديمية، مثلما يجب تحرير المواطنين من ضرورات الحياة من أجل السياسة. ويجب عليهم التخلي عن الفضاء العمومي ليتمكنوا من ولوج الفضاء "الأكاديمي"، كما يجب على المواطنين التخلي عن الفضاء الخاص لمنازلهم العائلية ليكونوا قادرين على اللقاء في المكان العمومي. ومثلما أن تحرير العمل وهموم الحياة مثلت المنطلقات الضرورية للحرية السياسية، أصبح تحرير السياسة المنطلق الضروري للحرية الأكاديمية.

في هذا السياق نسمع بالحديث عن السياسة كشيء ضروري، عن السياسي في مجموعه كوسيلة لغاية مثلى خارجة عنه، والتي يجب في الأثناء أن تجد مبرّرها وفقًا لغائية ما. والذي يثير الدهشة أكثر أن المتوازي الذي قمنا بتأسيسه والذي بواسطته تظهر أن الحرية الأكاديمية مكتفية بتعويض الحرية السياسية، وأن "البوليس" والأكاديمية تحافظ على علاقات مماثلة لتلك التي من "البوليس" ومن المنزل العائلي، لم تكن صالحة مطلقًا هنا؛ لأن المنزل العائلي



(والهم الحياتي الذي ينتج في هذا الفضاء) لم يكن مبررًا مطلقًا كوسيلة لغاية ما، وكأنه بعبارات أرسطية، الحياة البسيطة كانت وسيلة لأجل "حسن العيش" الذي لا يكون ممكنًا إلا في إطار "البوليس". هذا لم يكن لا ممكنًا ولا ضروريًّا؛ لأنه، ضمن مجال الحياة البسيطة، مقولة الوسائل- الغاية لا يمكن مطلقًا استعمالها: غاية الحياة وكل أنشطة العمل المرتبطة به أكثر شيء هي بوضوح حفظ الحياة، وزخم العمل لتكون قادرة على الحفاظ على قيد الحياة، ليس خارج الحياة، إنما المدرجة في المسار الحيوي الذي يكرهنا على العمل كما يجبرنا على الأكل. إذا أردنا فهم هذه العلاقة بين المنزل و"البوليس" بصفة عامة بمساعدة مقولة الوسائل- الغاية، ليست الحياة كما هي مضمنة بواسطة المنزل الذي يكون الوسيلة بغية غاية أعلى للحرية السياسية، لكن القدرة على التحكم في الضرورات الحياتية، سلطة العمل على العبيد، كما يتمرّن عليه في المنزل، الذي يشكل وسيلة للتحرر في سبيل السياسة.

لقد اقترح أفلاطون في الواقع تحت صورة الفيلسوف- الملك تحرّرًا ما بواسطة الهيمنة، تحرير عدد صغير في سبيل حرية التفلسف بفضل الهيمنة على الكثرة، غير أن مثل هذا الاقتراح لم يعمل به أي فيلسوف بعده و لم يفرض أي تأثير سياسي. من ناحية أخرى، لأنه بدقة لم يكن هدف الأكاديمية أولوية تعليم السياسة، مثل مدارس السفسطائيين والخطابيين، وأن وظيفتها لها معنى أيضًا غير عادي بالنسبة للفكرة التي لا زلنا نصنعها من فكرة الحرية، ربما كان الاعتقاد عند أفلاطون أن "الأكاديمية بإمكانها الاستيلاء على "البوليس" وحكمه. لأجل المستقبل، لأجل الفلاسفة الذين ورثوه.



الشيء الوحيد المهم الذي استمرّ هو أن الأكاديمية لا تضمن مؤسساتيًّا فضاء للحرية إلا لعدد قليل، وأن هذه الحرية كانت منذ البداية مفهومة أنها في تناقض مع الحرية السياسية للفضاء العمومي، في عالم الآراء الكاذبة والخطابات المخادعة يجب أن يقابله عالم مضادّ من الحقيقة والخطابات الموافقة للواقع، يجب أن يتعارض علم الديالكتيك مع فن الخطابة، ما تم تعيينه وما يحدّد إلى الآن تمثلنا للحرية الأكاديمية، ليس تفاؤل أفلاطون تحديد "البوليس" من الأعلى بوسيلة الأكاديمية، ولا حتى تحديد السياسة من فوق بوسيلة الفلسفة، ولكن التخلي عن "البوليس" "لبوليتيا"، اللامبالاة تجاه السياسة.

ما هو نهائي وحاسم في هذا السياق ليس الصراع بين "البوليس" والفلاسفة (والذي علينا العودة إليه لاحقًا بالتفصيل)، وإنما ببساطة واقعة أننا لا نستطيع الحفاظ على هذه اللامبالاة في مجال مقارنة بآخر، حيث يبدو الصراع تائهًا أثناء لحظة ما، بالتدقيق لأن فضاء الأقلية وحريته، بقدر ما كان هو أيضًا فضاء عموميًّا وليس خاصًّا، لا يستطيع ملء نفس الوظائف التي للفضاء السياسي التي يتضمنها كل من كان قادرًا على الحرية بصفة عامة. من الواضح في كل مكان حيث إن الأقلية قد تمّ فصلها عن الأغلبية (سواء تحت شكل لا مبالاة أكاديمية أو هيمنة أوليغارشية) أصبحت مستقلة عن الأغلبية بالنسبة لكل أسئلة الحياة المشتركة حيث يجب علينا الفعل واقعيًّا. إذن هذه الاستقلالية بعبارة الأفلاطونية الأوليغارشية يقع تأويلها، وكأن الأغلبية هنا لا توجد إلا من أجل فرض أوامر الأقلية، بمعنى لتحمل الفعل بمعنى ما. في هذه الحالة، استقلالية الأقلية أمكن تجاوزه بواسطة هيمنتهم على عيش العبيد، والحرية تأسست على العنف. إلا إذا



كانت حرية الأقليات ليست من طبيعة أكاديمية خالصة، وأنها تتعلق بوضوح بالإرادة الطيبة للجسد السياسي الذي يضمنها. لكن في الحالتين السياسة ليست لها علاقة بالحرية، بمعنى أنها ليست إذن مطلقًا سياسية بالمعنى اليوناني الخاص. إنها على صلة بشكل جيد بكل ما يضمن وجود هذه الحرية، بمعنى في زمن السلم لإدارة ولاهتمامات حيوية، وفي زمن الحرب للدّفاع. بهذه الطريقة، ليس فقط فضاء حرية الأقليات يعاني من متاعب إثبات ذاته ضدّ فضاء السياسة المحددة بالتعدد، لكن يتعلق أيضًا بالتعدد لمجرد وجوده: الوجود المتزامن "للبوليس" هو ضرورة حيوية لوجود الأكاديمية، سواء تعلق الأمر بوجود أكاديمية أفلاطون أو الكلية تلك التي وجدت في مرحلة متأخرة. لكن في الواقع، من الواضح أن السياسي في كليته قد انخفضت درجة الحفاظ على الحياة التي يشغلها في سياسة "البوليس"، ليصبح ضرورة من جهة الذي يتعارض مع الحرية، ومن جهة أخرى، يشكل بالرغم من ذلك منطلقاته. تزامنيًّا هذه المظاهر للسياسي، التي هي أصلية، بمعنى في الفهم الذاتي "للبوليس"، لا تمثّل سوى ظواهر مصاحبة تنتهي بالظهور في مركز هذا الفضاء حتمًا. همّ الحياة والدفاع عنها لا تمثل مركز الحياة السياسية داخل "البوليس"، ولم تكن سياسية بالمعنى الدقيق إلا في حالة القرارات المتعلقة بموضوعها، لم تكن مملاة من الأعلى، وإنما مأخوذة من اتفاق مشترك بمعنى النقاش والقناعات المتبادلة. لكن هذا يصبح من بعد لا مباليًا عندما تجد السياسة مشروعيتها وفقًا لوجهة نظر الأقلية، ما كان حاسمًا، كان ذلك فقط بالنسبة لكل الأسئلة الجوهرية حيث الأقلية لم تكن سيّدة، بالاعتماد على المجال السياسي. نحافظ دومًا بالتأكيد على العلاقة بين



السياسي والحرية، لكن لا يتعلق الأمر بالتحديد سوى بصلة وليس هوية. الحرية بما هي غاية السياسة تعين حدودًا للسياسي، في كل الأحوال خاصية الفعل داخل المجال السياسي نفسه ليست الحرية، بل الكفاءة والقدرة على تأمين الحياة.

هذا التراجع للسياسة انطلاقًا من الفلسفة، كما نعرفها منذ أفلاطون وأرسطو، يعتمد كليًّا على التمييز بين الأقلية والأكثرية، كان لها تأثير خارق للعادة، الذي يمكننا اتباعه إلى يومنا هذا، حول كل الأجوبة النظرية على سؤال معنى السياسة. لكن على الصعيد السياسي، لم تكن لها نتائج أخرى غير "الألبوليتيا" المدارس الفلسفية القديمة أو حرية التعليم الأكاديمي للكليات، بعبارة أخرى، نجاعة السياسية كانت دومًا محدودة بالأقليات حيث كانت التجربة الفلسفية محددة، تجربة بإصرارها ونقيض معناها الخاص تقود إلى ما وراء المجال السياسي للحياة المشتركة والنقاش.

في الحقيقة بالرغم من أنه لم يبق شيء من هذا التأثير النظري، لكن لا زلنا نواصل إلى اليوم أيضًا التمسك بفكرة أن السياسي ورجال السياسة يجب عليهم العثور على مشروعيتهم في غايات أسمى وخارج السياسة (حتى ولو في غضون ذلك أصبحت طبيعة هذه الغايات أكثر فقرًا مما كانت عليه في الأصل) ناتجة عن رفض وإعادة تفسير السياسي بالمسيحية، رفضًا ليس مطابقًا سوى من ناحية المظهر، لكن في حقيقته شديد الاختلاف، وأكثر جذرية. في الواقع من الوهلة الأولى، يمكن أن تبدو مسيحية الأصول تقتصر على إلزام الجميع بنفس هذه الحرية، بالمعنى الأكاديمي، مقارنة بالسياسة التي تقوم المدارس الفلسفية القديمة بنسبتها إلى نفسها. ويتعزّز هذا



الانطباع إذا كنا نفكر حقيقة أن هنا أيضًا رفض ما مثّل صراحة سياسة كان مقترنًا بعناء تأسيس جديد لمجال دائم مجاور للسياسة، حيث يتواجد المؤمنون لتشكيل بداية تجمع، ثم في مرحلة لاحقة كنيسة. لكن هذا التوازي لم يفرض بصفة كلية إلا مع ظهور الدولة العلمانية، حيث الحرية الأكاديمية والحرية الدينية حقيقة ترتبطان ارتباطًا وثيقًا، حيث إن الجسم السياسي يضمن للاثنين حرية السياسي على الصعيد العمومي كما على الصعيد القانوني.

إذا عنينا بالسياسة كل ما هو ببساطة ضروري للحياة المشتركة للبشر، للسماح لهم فيما بعد كأفراد أو كوحدة جديدة حرية ما وراء المجال السياسي والضرورات، هو في الواقع مشروع لاتخاذ معيار حرية كل جسم سياسي درجة الحرية الدينية والحرية الأكاديمية التي يسمح بها، بمعنى أيضًا حدود مجال الحرية اللا سياسية التي يحتويها ويضمنها. هذا التأثير السابق للحرية السياسية فوريًّا مقارنة بالسياسة، حيث استغلت الحرية الأكاديمية بصفة غير عادية، تؤدّي بدقة إلى تجارب أخرى، وفيما يتعلق بالسياسة، إلى تجارب أكثر جذرية من تجارب الفلاسفة.

بالنسبة للمسيحيين، لا يتعلق الأمر بإنجاز مجال أو فضاء للأقلية بجانب الأغلبية، ولا حتى بتأسيس فضاء للجميع في تناقض مع الفضاء الرسمي: يتعلق الأمر في الواقع بفضاء عمومي، سواء بالنسبة للأقلية أو الأغلبية، هو غير مقبول بسبب خاصيته العمومية. عندما قال تورتيليان: "لا شيء أكثر غرابة بالنسبة لنا، نحن المسيحيين، مثل الشؤون العامة"، فإنه يؤكد على الطابع العام. نعتبر في العادة، ونحن محقون في ذلك، رفض المشاركة في الشؤون العامة بواسطة المسيحية



البدائية كانت انطلاقًا من منظور روماني لألوهية في تنافس مع آلهات روما، انطلاقًا من وجهة نظر مسيحية الجذور لانتظار أخروي، معفي من جميع الهموم الدنيوية. هذا الفعل، يتجاهل الميولات الضدّ سياسية للرسالة المسيحية نفسها كما ينبغي، والتجربة التي تقوم عليها ما هو ضروري للمجتمع الإنساني. إنه لا مجال للشكّ أن في تعاليم المسيح المثل الأعلى للخير تلعب نفس دور المثل الأعلى للحكمة في المذهب السقراطي: المسيح يرفض أن ينعت بالمثال من قبل أتباعه، مثلما يرفض سقراط أن يعتبره أتباعه كحكيم. لكن من جوهر مثال الخير وجوب التخفي، لا يسمح لها بالظهور على ما هي عليه. تجمع بشري يؤمن حقيقة أنه يجب تنظيم كل الشؤون الإنسانية وفقًا لمعاني الخير، والتي لا تكون خائفة من فكرة حب الأعداء (تفعل هذا على سبيل التجربة) ومجازاة الشر بالخير، تجمع بعبارات أخرى، تعتبر أن مثال القداسة معيار (ليس فقط لخلاص الروح الفردية في ابتعاد البشر، لكن لتوجيه الشؤون الإنسانية نفسها) لا يمكن الابتعاد عن المجال العمومي ونوره. يجب أن تعمل في الظلّ بما أن واقع أن يكون مرئيًّا ومدركًا ينتج حتمًا هذا البريق وهذا الظهور، حيث إن كل قداسة تتحول فورًا إلى قداسة زائفة ونفاق في أي حال من الأحوال.

في حالة ابتعاد المسيحيين الأوائل مقارنة بالسياسة، لا يتعلق الأمر إذن بصفة عامة بالتخلي عن مجال الشؤون الإنسانية كما عند الفلاسفة. انفصال ما أخذ شكلاً متطرفًا لحياة الزهد خلال العصور الأولى بعد المسيح، سيكون في تناقض مع تعاليم المسيح وسيئ السمعة حيث وقع إدانتها باكرًا من طرف الكنيسة كبدعة. كان السؤال أن الرسالة المسيحية تقترح شكلاً من أشكال الوجود، حيث



إن الشؤون الإنسانية بصفة عامة يجب أن تعاد إلى المجال العام للعودة إلى علاقة شخصية للإنسان مع الإنسان. حتى يمكن فيما بعد تشخيص وتقريبًا تغيير هذه العلاقة الشخصية (حيث إنها تتعارض ظاهريًّا مع المجال العمومي والسياسي) للفضاء الخاص المرتبط بطبيعة الوضع التاريخي. لقد فهم المجال الخاص على امتداد العصر اليوناني - الروماني كبديل وحيد للفضاء العمومي، بمعنى ما كان محدّدًا لتأويل الفضاء، إنه التباين بين ما نودّ إظهاره لكل العالم والطريقة التي نتمنى الظهور من خلالها إلى كلّ العالم، ومن لا يستطيع أن يوجد إلا في الظلّ ويلزم أن يبقى مخفيًّا. ما قد كان حاسمًا على الصعيد السياسي، أن المسيحية تسعى للظلمة مع محافظتها على ادعاء القيام في السرّ ما قد كان دائمًا من شأن المجال العام.

لسنا في حاجة للتوغل مطلقًا داخل هذا السياق كما تحقق في مسار التاريخ، والذي ساهم في تغيير خاصية المسيحية بطريقة جدّ واعية وجدّ جذرية ضد سياسية، حتّى إنّ شكلاً من سياسة مسيحية استطاعت أن تفرض نفسها: مثلت عمل (تجريد صنع من الضرورة التاريخية كما تم تحقيقها بواسطة سقوط الإمبراطورية الرومانية) إنسان واحد فقط، أوغسطين، وقد كان هذا ممكنًا بفضل تقاليد الفكر اليوناني التي لا زالت إلى اليوم حية فيها بصفة غير عادية. إعادة التأويل هذه التي بدأت تنشأ هنا كانت ذات أهمية حاسمة بالنسبة لكل التقليد الغربي، وليس فقط بالنسبة لتقليد النظريات والأفكار، لكن بالنسبة للسياق الذي كان يحدث فيه التاريخ السياسي الحقيقي. الجسم السياسي قبل أيضًا للمرة الأولى فكرة أن السياسة ستكون وسيلة لغاية أسمى، وأنه لا يمكن أن يتعلق الأمر بالحرية في السياسة،



إلا في حالة إذا حررت السياسة مناطق محدّدة. في هذا الإطار تقريبًا، بعد الآن، الحرية مقارنة بالسياسة لا تهمّ باستثناء الأقلية، لكن ستصبح على العكس من ذلك شأن الأغلبية التي لا يجب وليس لها أن تهتمّ لشؤون الحكم، في حين أن الأقلية تقوم بتعيين إسناد عبء هذا الهم السياسي الضروري داخل الشؤون الإنسانية. في كل الأحوال هذا العبء وهذه المهمة لا تستمدّ كما عند أفلاطون وكما عند الفلاسفة، من الوضع الإنساني الأساسي، من الكثرة بما هي وضع إنساني أساسي يربط الأقلية بالأغلبية والفرد إلى المجتمع. هذه الكثرة مؤكدة بشكل جيد والدافع المحدد للأقلية لتأخذ على عاتقها عبء الحكم ليس الخوف من أن تحكم من قبل الأكثر سوءًا. أوغسطين يلزم بصراحة أن حياة القديسين تحدث هي أيضًا داخل "مجتمع" ويعرّفها بمؤسسة "دولة الألوهية"، وأن حياة البشر محددة بشروط سياسية حتى في عالم آخر، بطريقة تترك مفتوحًا سؤال معرفة إذا ما كان في الما وراء السياسي هي أيضًا عبء أم لا. في كل الأحوال الدافع لتحمل عبء السياسة الأرضية ليس الخوف، لكن حبّ الأقرباء.

إنه هذا التغير في المسيحية كما تحققت في الفكر، وفعل أوغسطين الذي سمح في النهاية بعلمنة الهروب المسيحي داخل مناطق الظل إلى حد أن المؤمنين قد شيّدوا في وسط العالم مجالا عموميًّا جديدًا كل الجدة محددًا دينيًّا، الذي وإن كان عموميًا، فإنه لم يكن سياسيًّا. الخاصية العامة لفضاء المؤمنين هذا (الوحيد الذي خلال كل العصور الوسطى الحاجيات السياسية الخاصة للبشر يمكن أن تعثر على الحقّ) كان دائمًا متميزًا بالغموض: كان بداية فضاء تجميع، هذا



لا يعني بكل بساطة بناء حيث يتجمع فيه البشر، لكن فضاء قد شيّد قصديًّا لأجل تجميع الناس. كما هو، لا يجب أن يتحول إلى فضاء للظهور إذا كان الأمر كذلك، وهو أن المحتوى المميز للرسالة المسيحية يجب حفظها. غير أنه كان من المستحيل منع هذا الأمر بما أنه في طبيعة الفضاء العام، الذي يتكون من خلال تجمع الأغلبية، يتأسس كفضاء للظهور. السياسة المسيحية كانت في تصادم دائم مع هذه المهمة المزدوجة: من جهة، ضمان التأثير على السياسة العلمانية، بطريقة أن مكان تجمع المؤمنين، الذي ليس سياسيًّا في ذاته، يكون محميًّا من الخارج، ومن جهة أخرى، منع أن يصبح مكان التجمع مجال ظهور، وفي الأثناء لا تصبح الكنيسة قوة علمانية عالمية من بين آخرين. هكذا تمت البرهنة في الواقع أن الالتزام مع العالم، الذي يتوافق مع كل ما هو مكاني، والذي يجب أن يترك لكي يظهر ويشعّ، أكثر صعوبة في المكافحة من المطالبة بقوة العلمنة التي تعلن في الخارج. لأنّه بمجرّد تمكّن الإصلاح في النهاية من الابتعاد عن الكنائس كل ما يمتّ بصلة للإشعاع والمظاهر لتحويلها من جديد إلى مكان تجمع بالنسبة للذين يعيشون وفقًا للإنجيل، في العطلة، الخاصية العمومية لهذه المجالات تختفي أيضًا. حتى وإن كانت حركة الإصلاح لم يتبعها أي علمنة للحياة العامة، حيث اعتبر الإصلاحيون رائدين، وحتى بعد هذه العلمنة لم يصبح الدين بعد شأنًا خاصًّا. الكنيسة البروتستانتية كان من الصعب عليها القدرة على استيعاب مهمة بذل بديل عن المواطنة القديمة، مهمة استطاعت الكنيسة الكاثوليكية دون أدنى شكّ ملأها خلال قرون بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية. في مثل هذه الاحتمالات الافتراضية والبدائل، الفعل الحاسم أنه منذ نهاية



العصر القديم ونشأة مجال كنسي عمومي، بقيت السياسة العلمانية مرتبطة بضرورات الحياة التي تنبثق من المجتمع الإنساني وتحت حماية مجال أعلى، الذي حتى نهاية العصر الوسيط كان مكانيًّا وجودًا ملموسًا في الكنائس. الكنيسة في حاجة للسياسة وأيضًا لنقل للسياسة المدنية للقوى العلمانية كما للسياسة الدينية داخل المجال الكنسي، لكي تكون قادرة على المحافظة وتأكيد ذاتها على الأرض وفي العالم الأرضي ككنيسة مرئية، مختلفة عن الكنيسة اللامرئية التي وجودها من أجل الإيمان لم يقع الاعتراض عليه مطلقًا من قبل السياسة. والسياسة بدورها في حاجة للكنيسة، ليس فقط الدين وإنما الوجود الحقيقي الملموس في مجال المؤسسات الدينية، لتبين مبررها الأكبر لإضفاء الشرعية. ما تغيّر كثيرًا مع انبثاق العصر الحديث، ليس وظيفة السياسي: ليس كما لو كنا قد أعطينا منصبًا جديدًا واستثنائيًّا للسياسة على هذا النحو. ما كان قد تغير، بشكل جيد، هي المجالات التي من خلالها تظهر السياسة كضرورة. المجال الديني سقط في المجال الخاص، في حين أن مجال الحياة وضروراتها (الذي اعتبرته العصور القديمة مثلما هو الشأن بالنسبة للعصور الوسطى كفضاء خاص بامتياز) تلقى منصبًا جديدًا وتغلغلاً في المجال العمومي في شكل مجتمع. لذلك يجب علينا التمييز على الصعيد السياسي بين الديمقراطية المساواتية للقرن التاسع عشر، التي بالنسبة لها مشاركة الكل في الحكم، مهما كان شكله، هو دائمًا دلالة لا مشروطة لحرية الشعب من الاستبداد المستنير لبداية العصر الحديث، الذي يعتقد أن "حرية الشعب تتمثل في تحميل الحكومة هذه القوانين التي بفضلها حياته وممتلكاته الخاصة تعود إليه، وليس في الواقع مقاسمة الحكومة ما لا يرجع إليه".



في كلا الحالتين، الحكومة هي مجال للفعل حيث يتغيّر السياسي اليوم: يتم استخدامها لحماية الحرية الإنتاجية للمجتمع، وضمان أمن الفرد في مجاله الخاص. مهما كانت العلاقة بين المواطن والدولة، الحرية والسياسة تبقيان بالتأكيد منفصلتان الواحدة عن الأخرى، وواقع أن تكون حرًّا بمعنى نشاط إيجابي ينتشر بحرية- يوجد متموضعًا في مجال حيث يتعلق الأمر بالأشياء التي، نظرًا لطبيعتها، لا يمكن أن تكون مشتركة للجميع: الحياة والملكية، وفي الأثناء ما هو خاص لكل واحد. في الواقع أن مجال ما هو خاص بنا، أو واقع التأخر في الظهور في العصر القديم كحدّ "إيديوتيك"، وسّعت إلى حدّ كبير بفضل الظاهرة الجديدة لمجال اجتماعي وقوى إنتاجية اجتماعية، وليست فردية لا تغير شيئًا، بما أن الأنشطة الضرورية للحفاظ على الحياة والملكية أو أيضًا لتحسين الحياة وتنامي الملكية خاضعة للضرورة وليس للحرية. ما ينتظره العصر الحديث من دولته هو أن هذه الدولة واصلت تحقيق إلى حدّ كبير، كانت تحرير الفرد لتنمية قوى الإنتاج الاجتماعية، الإنتاج المشترك للخيرات الضرورية لحياة "سعيدة".

هذا التصور الحديث للسياسة، أصبحت بفضله الدولة لها وظيفة المجتمع أو هي شرّ ضروري للحرية الاجتماعية، على الصعيد العملي والنظري في تعارض مع كل التمثلات، من جنس مختلف تمامًا ومستمدّ من العصر القديم، من سلطة الشعب أو الأمة، التي تعيد الظهور من جديد دائمًا في كلّ الثورات الحديثة. لم يكن سوى خلال هذه الثورات، حين تعلق الأمر بالثورة الأمريكية، الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر وإلى حدّ ما الثورة المجريّة في ماض

قريب، وأن فعل المشاركة في الحكومة وحقيقة أن تكون حرًّا يتصادفان. في كل الأحوال هذه الثورات والتجارب المباشرة لإمكانيات النشاط السياسي المرتبطة بها لم يتحولوا إلى اليوم فعليًّا إلى شكل من الحكم منذ حدوث الدولة - الأمة، يعتبر الرأي العام أن من واجب الحكومة هو ضمان حرية المجتمع من الداخل كما من الخارج، وتأكيد حاجتها لوسيلة العنف. مشاركة المواطنين في الحكومة، مهما كان شكلها، لا يمرّ إلى ضرورة الحرية لأن الدولة بقدر ما يجب عليها ضرورة حيازة وسائل عنف، يجب أن تتمّ مراقبتها من قبل المحكومين في ممارسة عنف ما. من هنا تأتي هذه الفكرة التي من خلالها، بإقامة فضاء جدّ محدود ليكون للفعل السياسي، فإننا نخلق سلطة لا نستطيع أمامها حماية الحرية، إلا إذا كانت ممارسة القوة مراقبة باستمرار، ما نفهمه اليوم بحكومة المؤسسات، سواء كانت من طبيعة ملكية أو جمهورية، هي حكومة محدودة ضرورة في سلطتها وفي استعمال العنف، هي حكومة تخضع لمراقبة المحكومين. غنيّ عن القول إن هذا التحديد وهذه المراقبة تمارس باسم حرية المجتمع كما باسم حرية الفرد، يتعلق الأمر بتحديد إلى أقصى قدر ممكن وضروري، المجال الدولي للحكومة لتسمح بحرية خارجية خاصة بها. إنها ليست إذن في كل الحالات ليست في مقام الأولوية، السماح بحرية الفعل وممارسة نشاط سياسي، الاثنان يبقيان امتيازًا للحكومة والمختصين السياسيين الذين يقترحون على الشعب أن يكونوا ممثليه من خلال نظام برلماني لتمثيل مصالحهم في داخل الدولة، وفي حالة الاستحقاقات ضدّ الدولة. بعبارات أخرى، العلاقة بين السياسة والحرية تفهم في العصر الحديث بحيث إن السياسة وسيلة



والحرية غايتها السامية. العلاقة نفسها لم يقع تغييرها، حتى وإن كان المحتوى ودرجة الحرية وقع تحويره بطريقة غير عادية بالمرّة. نستطيع إذن إجمالا اليوم أن نجيب عن سؤال معنى السياسة بمساعدة المقولات والتصورات القديمة التي هي مدهشة، ومن هنا أيضًا محترمة، وعلى الرغم من أن العصر الحديث يتميز بطريقة حاسمة عن العصور السابقة، ليس أكثر بسبب جوانبها السياسية وإنما بسبب جوانبها الروحية أو المادية. بمجرّد أن يكون قد تمّ تحرير النساء والطبقات الكادحة، بمعنى المجموعات التي كانت سابقًا لا تظهر مطلقًا في الحياة العامة، فإنّ هذا يعطي وجهًا جذريًّا جديدًا لكل الأسئلة السياسية.

أما فيما يتعلق الآن بهذا التحديد للسياسة كوسيلة لإقامة حرية تكمن خارج مجالها، لا تصلح للعصر الحديث إلا بطريقة محدودة جدًّا، حتى وإن كانت تقدم لنا باستمرار شواهد. من كل الأجوبة الحديثة عن سؤال معنى السياسة، هو الجواب الذي يبقى أكثر ارتباطًا بتقليد الفلسفة السياسية الغربية، والذي يظهر على ضوء فكرة الدولة - القومية بالطريقة الأكثر وضوحا ضمن أولوية السياسة الخارجية كما وصفها رانك، ولكن التي هي في أساس كل الدول القومية. التعريف الذي شكله تودوروف إشنبرغ في هذه العبارات - الدولة المرافقة لأولوية السياسة الداخلية، وإذن "الدولة الحائزة على قوة العنف هي مؤسسة ضرورية للعيش في المجتمع" هي أكثر رمزية بالنسبة للخاصية المساواتية لأشكال الحكم الحديث ومن أجل تحرير العمال والنساء التي تلت العصر الحديث، والتي، لنتحدث سياسيا، رفعت من شكلها الثوري. ما بين هذين التصورين - التي وفقها تمثل الدولة والسياسة مؤسسة ضرورية للحرية - يكمن تناقض غير قابل



للتجاوز، حتى وإن كان المتمسكين بهذه الأطروحات غير واعين. إنه من الاختلاف بمكان اعتبار الحرية أو الحياة كخير أسمى، كمعيار من خلالها يتمّ الحكم ومحاكمة كل فعل سياسي. إذا فهمنا السياسة كشيء، مهما كانت تغيراتها التي لا تحصى، لا تزال في جوهرها نتاجًا "للبوليس"، من خلال هذا التحالف بين السياسة والحياة ينتج تناقض داخلي الذي يساهم في نفي وتحطيم العنصر السياسي المتميز.

هذا التناقض يعبر عن نفسه بطريقة ملموسة أكثر هنا أن الامتيازات السياسية دائمًا تتمثّل في اشتراط أن البشر الذين يشاركون يوافقون، في ظروف معينة، على التضحية بحياتهم. يمكن بالطبع أن نفهم جيدًا هذه المطالبة بمعنى عندما نطلب من الفرد التضحية بحياته من أجل المسار الحيوي للمجتمع، ويوجد هنا فعليًّا ارتباط يحد على الأقل من المخاطرة بالحياة: لا أحد يستطيع ولا له الحق في المخاطرة بحياته إذا كان هذا الفعل يعرّض أيضًا لخطر الوجود الإنساني. ستكون لنا فرصة للعودة مجددًا حول هذه العلاقة التي نحن واعون بها تمام الوعي، بقدر ما لدينا لأول مرة من إمكانية لوضع حدّ للحياة الإنسانية ولكل الحياة العضوية بصفة عامة. في الواقع لا توجد فعليًّا مقولة سياسية ولا تصور سياسي تقليدي، والذي، مقارنة بهذه الإمكانية الأخيرة، لا يمكن تجاوزه على الصعيد النظري، وغير قابل للتطبيق على الصعيد العملي، وهذا بالتدقيق لأن هناك بمعنى ما لأول مرة في السياسة الخارجية شعورًا بالحياة، بمعنى ببقاء الإنسانية.

لكن هذه العودة للوراء، التي ترجع الحرية نفسها إلى بقاء الإنسانية، لا تمحو التضاد بين الحرية والحياة الذي حرك كل السياسي، والذي بقي محددًا لكل الفضائل السياسية خاصة. سنكون



نـــزيهين تمامًا حين نقول على وجه التحديد أنه يوجـــد اليـــوم في سياسة الوجود المجرد والبسيط للكل، هو أوضح دليل على الألم الذي وصل إليه عالمنا، ألم يضمّ بين أشياء أخرى ما يشكل تهديدًا لإزالـــة السياسة من سطح الأرض. لأنّ الخطر الذي يتهدّد الـــذي يتفـــرّغ للمجال السياسي، حيث يجب عليه التحرر من كل شيء وأيضًا من حياته، لا يهم مطلقًا، على الأقلّ طالما سار كل شيء بسلاسة، حياة المجتمع، القومية أو الشعب، التي من أجلها يضحي بحياته. الخطر يهم أيضًا وخاصة الحرية، حريته كما حرية المجموعة التي يستطيع الفـــرد الانتماء لها، ومعها تأمين عالم حيث تعيش هـــذه المجموعـــة وهـــذا الشعب، وفيه يصل بفضل عمل الأجيال، ليجد في الفعل وفي الكلام، بمعنى ما في الأنشطة السياسية الخاصة، إقامة موثوق بها حيث يستطيع الاعتماد عليها بصفة دائمة. في الظروف العادية، بمعنى في الظـــروف التي كانت القاعدة في أوربا منذ العصر الروماني، الحرب لم تكـــن في الواقع سوى مواصلة للسياسة بوسائل أخرى، أي إنها يمكن تجنبـــها دومًا إذا كان أحد الخصوم قرر الاستسلام لمطالب الآخر. مثل هـــذا القبول يمكن بالتأكيد أن يكلّفه الحرية ولكن لن يكلفه الحياة.

اليوم مثل هذا الوضع لم يعد موجودًا مطلقًا، كما نعلم ذلـــك جميعنا، ويظهر لنا، فنعتبره بشكل استعادي، كنـــوع مـــن الجنـــة المفقودة. بالرغم من ذلك، إذا كان العالم الذي نعيش فيه اليـــوم لا يستبسلم للانقياد بطريقة سببية، ولا يفسر بمعنى الصـــيرورة الآليـــة انطلاقًا من الحداثة، إلّا أنه ظهر بالرغم من ذلك على أرض واقع هذه الحداثة. فيما يتعلق بالسياسي، هذا يعني أن السياسة الداخلية، الـــتي بالنسبة لها تمثل الحياة الغاية المثلى، كما السياســـة الخارجيـــة، الـــتي



بالنسبة لها تمثل الحرية الخير الأسمى، اعتبرا أن العنف والفعل العنيف كان يمثلان مضمونها الخاص. في النهاية، ما كان محدّدًا، في الواقع أن تكون الدولة واقعيًّا منظمة "كحاملة للعنف"، غائية وسائل العنف كانت لا تكترث بالحياة أو الحرية. كان السؤال عن معنى السياسة دائمًا يخص اليوم انتهازية أم لا وسائل العنف العام، فإنها تأخذ نقطة انطلاقها في الواقع البسيط العنف، الذي يجب عليه حماية الحياة أو الحرية، أصبح بدرجة لا تصدق قويًّا، حتى إنه أصبح يهدّد ليس فقط الحرية بل الحياة نفسها؛ لأنه ثبت بدقة أن زيادة الوسائل الدولية للعنف التي تضع موضع استفهام الصيرورة الحياتية للإنسانية كلها أن الجواب، في ذاته أيضًا أكثر إشكالية، وأن الحداثة أعدّت لسؤال في معنى السياسة اليوم غموضًا مضاعفًا.

هذا التزايد المقلق في وسائل العنف والإعدام أصبحت ممكنة ليس فقط بفضل الاكتشافات التقنية، لكن في الحقيقة لأن المجال العام-السياسي أصبح ليس فقط في البداهة النظرية للحداثة، لكن في الواقع الوحشي، مكان عنف. فقط من أجل هذا السبب استطاع التقدم التقني أن يصبح بطريقة أولية تقدمًا في إمكانات الإعدام المتبادل؛ لأنه في أي مكان حيث الناس يعملون معًا تولد القدرة، وبما أن الفعل الجماعي الإنساني يحدث خاصة في المجال السياسي، سادت القدرة المحتملة الكامنة في جميع شؤون الإنسان في مجال محكوم بالعنف. من هنا يتأتى الانطباع أن القدرة والعنف ليسا شيئًا واحدًا بل هما نفس الشيء، وهو أمر كثير الحدوث في الوضع الحديث. لكن بالنظر إلى أصلهما ومعناهما الخاص ليست فقط القدرة والعنف شيئًا واحدًا وليسا نفس الشيء، ولكن أيضًا بمعنى ما متناقضان. رغم



ذلك، حيث يوجد العنف، الذي هو ظاهرة فردية أو لا يهم إلا بعض الأفراد، يرتبط بالقدرة، التي تفترض الكثرة، نشهد على تقوية لا تصدق لاحتمالية العنف، بالرغم أنه من جانبه وجد بواسطة قدرة مجال منظم، ينمو وينتشر فيما بعد، ككل عنف كامن على حساب القدرة.

اليوم ومنذ اكتشاف الأسلحة النووية، سؤال معرفة ما هو دور العنف في العلاقات الدولية، ومثال كيف يمكن قطع استعمال وسائل العنف التي تقف وراء خلفية كل سياسة، لكن ظاهرة العنف المبالغ فيه على حساب أي عامل سياسي هي أكثر قدمًا، لقد انتشرت منذ الحرب العالمية الأولى المعارك الكبرى المسلحة على الجبهة الغربية للحرب. من الملاحظ فيما يتعلق بهذا الموضوع هذا الدور الجديد القاتل لعنف ينمو بطريقة آلية وبزيادة مستمرة بين جميع المشاركين ظهرت بطريقة غير متوقعة، فاجأت كل المهتمين، سواء تعلق الأمر بالشعب، أم برجال الدولة، أم بالرأي العام. في الواقع، إن تنامي العنف داخل المجال الدولي-العام تم إنجازه إذا جاز التعبير دون علم الرجال الفاعلين، في قرن قد عدّ على الأرجح بين الأكثر سلمية والأقلّ عنفًا في التاريخ. العصر الحديث، الذي يعتبر مع إصرار أكبر من أي وقت مضى السياسة كوسيلة بسيطة لحفظ وتشجيع حياة المجتمع، التي سعت لذلك للحد من صلاحيات السياسي للضرورة القصوى، يُتصوّر ليس من دون سبب أنه سيكون أفضل استعدادًا من كل القرون السابقة لمشكلة العنف.

لقد نجحت في الواقع في استبعاد عنصر العنف عمليًا، وفي إخفاء ظاهرة الهيمنة المباشرة للإنسان على الإنسان من المجال دون توقف



عن توسيع الحياة الاجتماعية تحرر الطبقات العاملة والنساء، بمعنى فئتين من البشر كانوا يخضعون للعنف على مسار كل التاريخ ما قبل الحديث، يبيّن بوضوح كبير نقطة الذّروة لهذه الثورة.

سنترك في الأول معلّقا سؤال معرفة إذا ما كان تخفيض العنف داخل الحياة الاجتماعية يجب أن يوضع في المستوى نفسه مع مكسب الحرية. بمعنى التقليد السياسي، واقع أن لا يكون حرّا يتلقى على أيّ حال تحديد مزدوج. يتعلق الأمر أولا أن يكون تابعًا لعنف الآخر، لكن أيضًا، وفقط في الأصل، وأن يكون خاضعًا لضرورة الحياة المفاجأة، النشاط الذي يستجيب للضغوطات التي بدورها الحياة نفسها تجبرنا على تحصيل الضروري وهو العمل. في كل مجتمعات ما قبل العصر الحديث، نستطيع التحرر من هذا العمل بإكراه أناس آخرين على إنجاز العمل ذاته، بمعنى باستخدام العنف والهيمنة. في المجتمع الحديث، العامل لم يعد خاضعًا لأي عنف ولأي هيمنة، إنه مكره من قبل الضرورة المباشرة المتأصلة في الحياة نفسها. أخذت الضرورة هنا إذن مكان العنف، والسؤال يظلّ في معرفة إذا ما كان من الأسهل الخضوع لإكراه العنف أم لإكراه الضرورة. من ناحية أخرى، النمو الكامل للمجتمع يمر في مرحلة أولى، بمعنى ما إلى لحظة حيث إنّ التألية تزيل واقعيًّا العمل، بواسطة التحول الموحد لكل أعضائه "إلى عمال"، أي إلى بشر حيث النشاط، مهما كان، يصلح في البداية لإنتاج ما هو ضروري للحياة. حتى في هذا المعنى وقع إبعاد العنف من حياة المجتمع ليس له في هذه اللحظة نتائج أخرى غير منح الذات للضرورة التي تكره حياة الكلّ، بمجال غير قابل للمقارنة أكبر من السابق. تبدو حياة المجتمع فعلاً مهيمنة من قبل الضرورة وليس



بواسطة الحرية، وليس من الصدفة إذا أصبح مفهوم الضرورة مهيمنًا في كل تاريخ الفلسفات الحديثة، التي ضمنها يتوجه الفكر الحديث بطريقة فلسفية مع البحث عن تحقيق الوعي بالذات.

إنّ قمع العنف خارج المجال الخاص للمنزل العائلي وخارج المجال نصف الخاص للمجتمع، كان قد أنجز بطريقة واعية تمامًا، حتى يمكن النجاح بالتحديد في العيش يوميًّا دون عنف، قمنا بتقوية عنف السّلطات العمومية للدولة، حيث يعتقد أنه بالإمكان أن يظلّ سيدًا بما أنه قد تم تحديده بوضوح كوسيلة بسيطة مقارنة بهذه الغاية التي تكوّن الحياة في المجتمع، لنمو القوى الحية للإنتاج، وأن وسائل العنف يمكن أن تصبح ذاتها منتجة، بمعنى ما تنمو (وحتى قوية)، مثل القوى الإنتاجية الاجتماعية السابقة، هذا ما لم يتأت لروح العصر الحديث لأن في نظره المجال الخاص للإنتاجية يذهب بالتوازي مع المجتمع وليس على الدولة. تظهر الدولة في الماضي خاصة، في الحالات القصوى، كظاهرة طارئة؛ لأنه تم بدقة تحديد العنف وربطه بمجال الدولة التي كانت تابعة في المؤسسات الحكومية لرقابة المجتمع بواسطة منظومة الأحزاب، الذي نعتقد أنه قد مكننا من تحديد العنف نفسه إلى أدنى حدّ، والذي يجب عليه أن يبقى ثابتًا كما هو.

نحن نعلم بدقة أن ما حدث هو العكس. الحقبة، التي اعتبرت تاريخيًّا، الأكثر سلمية والأقل عنفًا، أنتجت أكبر قدر من نشر وسائل العنف وأكثرها رعبًا، وهذا ليس إلا مفارقة في الظاهر. ما لم نعتمد عليه، هو المزج الخاص بين العنف والقدرة، التي لا يمكن أن تحدث إلا في مجال دولي-عام، لأن في هذا المجال فقط يتصرف البشر جماعيًّا ويظهرون قدرتهم. مهما تكن الطريقة محدودة، حيث نحدّد كفاءات



هذا المجال أو الطريقة الدقيقة، حيث نرسم الحدود بواسطة المؤسسات وطرق مراقبة أخرى: فالواقع البسيط يتمثل في أنه يجب أن يبقى مجال سياسي-عمومي ينتج القدرة، وهذه القدرة بعبارة أوضح توشك العودة إلى الألم كما، لو كان في حالة العصر الحديث، حيث تتركّز باستثناء تقريبا حول العنف، بما أن هذا العنف تحوّل من المجال الخاص للفرد إلى المجال العام للكثرة. مهما بدا مطلقا عنف الرئيس على العائلة، بالمعنى الواسع، في العصر ما قبل الحديث - وهو بالتأكيد كان مهمًّا كفاية لكي نستطيع تمييزه وبالاستبداد بالمعنى التام للكلمة - حكم الحياة المنزلية - هذا العنف محدود ويقف في كل الأحوال عند الفرد الذي يمارسه: يتعلق الأمر بعنف ضعيف كليًّا سيبقى عقيمًا على الصعيد الاقتصادي كما على الصعيد السياسي. ومهما يكن قاتلا ممارسة عنف سيد المنزل على من قد كانوا يخضعون له، فإن وسائل العنف في ذاتها لا يمكن أن تنمو في هذه الظروف، لا يقدر أن يمثّل خطرًا على الجميع بما أنه ليس هناك احتكار للعنف.

لقد رأينا أن الفكرة التي من خلالها السياسي يمثل مملكة وسائل، حيث إن الغاية والمعيار يجب أن يبحث عنهما خارجًا عنه هي فكرة قديمة جدًّا وأيضًا محترمة جدًّا. في كل الأحوال، في وقتنا الراهن، هذه الأفكار أصبحت غامضة، لأنهم قد وضعوا ما كان في الأصل يمثل ظواهر هامشية وإكسسوارات سياسية - العنف الذي يمكن أن يكون ضروريًّا للحماية، وهمّ الحياة الذي يجب أن يكون مضمونًا من أجل حرية سياسية ممكنة - في مركز كل فعل سياسي، في نفس الوقت الذي جعلوا من العنف وسيلة حيث غايته المثلى يجب أن تكون تنظيم الحياة والحفاظ عليها. الأزمة تتمثل في أن المجال السياسي يهدّد على



ضوء ما يستمد منه بالرغم عن ذلك شرعيته. في مثل هذه الظروف، سؤال ما معنى السياسة قد تغيّر. السؤال اليوم لم يعد يعلن في هذه العبارات: ما هو معنى السياسة؟ في شعور الشعوب، التي تشعر في كل مكان أنها مهدّدة من قبل السياسة، والتي من بين أفضلها وعيا أخذوا مسافة بينهم وبين السياسة، نفهم أن ما يتوافق أفضل مع السؤال الذي يطرح وأسئلة أخرى تطرح هو التالي: هل مازال للسياسة معنى في نهاية المطاف؟

هذه الأسئلة أساسها الآراء المتعلقة بما هو على وجه الخصوص سياسة، والتي قمنا سابقا بتلخيصها بسرعة. هذه الأفكار استطاعت أن تختلف خلال عصور عديدة. ما تغيّر ببساطة هو ما مثّل أصل مضمون الأحكام، التي تأتي مباشرة من التجارب المحدّدة والمشروعة - الإعجاب أو الإدانة للسياسي انطلاقًا من تجربة الفيلسوف أو المسيحي، وأيضًا إصلاح حكم ما والتشريع المحدود للسياسي - أصبحت منذ القديم من نظام الأحكام المسبقة. تلعب الأحكام المسبقة دومًا دورًا كبيرًا هو دور مبرّر في الفضاء السياسي العمومي. إنه يهمّ ما نتقاسمه نحن مع الآخرين بطريقة لا إرادية، وحيث لا يمكننا محاكمته أبدًا؛ لأننا لا نملك تقريبًا فرصة إجراء تجربة مباشرة. كل هذه الأحكام المسبقة، حيث إنها مشروعة ولا تمثل ثرثرة لا طائل منها، هي أحكام قديمة، بدونها لا يمكن لأي إنسان أن يعيش؛ لأن الوجود الحرّ من كل الأحكام المسبقة يقتضي يقظة فوق إنسانية، واستعدادًا دائمًا واهتمامًا في كل لحظة بكلية الواقع، وكأن كل يوم كان هو الأول أو الأخير، بمعنى الحكم الأخير، وهو ما يمثل أمرًا مستحيلا. في حين أن الأحكام المسبقة والحماقات متمايزان تمام



التمايز؛ لأن الأحكام المسبقة تملك بالتحديد مشروعية جوهرية تلك التي لا نجرؤ على مهاجمتها إلا عندما لا تملأ وظيفتها، بمعنى عندما لا تصبح قادرة على تقديم جزء من الحقيقة للإنسان الذي يحاكم. لكن في هذه اللحظة بالتحديد، عندما تدخل الأحكام في صراع مفتوح مع الواقع، تصبح خطرة ويشعر الناس الذين يفكرون أنهم لم يعودوا محميين منها، يشرّعون إلى الفكاك منها ووضع أسس لهذا الشكل من النظرية المنحرفة التي نسميها في العادة الإيديولوجيات أو رؤى العالم. ضدّ تكوين الإيديولوجيات التي تولد انطلاقًا من الأحكام المسبقة، إنه من العبث نسج رؤية للعالم مناقضة لإيديولوجية نافذة المفعول في الواقع. يجب بكل بساطة محاولة تعويض الأحكام المسبقة بالأحكام التي بدورها يجب إرجاعها للتجارب التي تعود إليها والتي أعطت ميلادها.

الأحكام التي، في الأزمة الراهنة، تتناقض مع الفهم النظري فيما هو يتعلق خاصة بالسياسة، فيما يتعلق تقريبًا بكل المقولات السياسية التي بواسطتها اعتدنا التفكير وقبل كل شيء مقولة الوسائل – الغايات – التي تأول السياسي في إطار غائية خارجة عن ذاها نفسها –، ثم الفكرة التي من خلالها ترى أن محتوى السياسة هو العنف، وفي الأخير، الاتفاق أن الهيمنة تمثل المفهوم المركزي للنظرية السياسية؛ كل هذه الأحكام والأحكام المسبقة متأتية من حذر هو في ذاته ليس غير مبرّر حيال السياسي. غير أن هذا الحذر القديم جدًّا تلقى تحولا في الأحكام الحديثة ضدّ السياسة. منذ اكتشاف القنبلة النووية قد أضيف خوف مشروع جدًّا، تمثّل في أن الإنسانية ستمحى من على وجه الكرة الأرضية بواسطة السياسة، وبواسطة وسائل العنف التي



تمتلكها. انطلاقًا من هذا الخوف يولد الأمل في عودة الإنسانية إلى العقل، وأنها ستتخلص من السياسة أقرب من كونها ستتخلّص من نفسها. وهذا الأمل ليس أقلّ مشروعية من هذا الخوف؛ لأن فكرة أن السياسة ستوجد دومًا وفي كل مكان حيث يوجد البشر هو نفسه حكم مسبق، والمثال الاجتماعي لمرحلة نهائية للإنسانية منزوعة الدولة، وهو ما يعني عند ماركس أن التخلص من السياسة ليس أمرًا طوباويًّا: إنه فقط ببساطة أمر مخيف.

إنه من طبيعة سؤالنا، الذي يتطلب منا العودة دائمًا إلى الكثرة وإلى العالم الذي يولد بين البشر، أنه لا يمكننا أبدًا، بمعالجته، إسقاط الرأي العام. لكن بالنسبة لهذا الرأي العام السؤال عن معنى السياسة هو اليوم أكثر إلحاحًا- بالاعتماد على حجم الخطر المحدق بالإنسان بسبب الحرب والسلاح النووي. لذلك من الضروري أن نبدأ توضيحاتنا من خلال التفكير فيما يتعلق بسؤال الحرب.



الشذرة 3 "ج"

الفصل الثاني: سؤال الحرب

أ – الحرب الشاملة:

عندما سقطت أولى القنابل الذرية على هيروشيما مساهمة بذلك في نهاية سريعة وغير متوقعة للحرب العالمية الثانية، كان العالم قد استولى عليه الرعب. لم يكن وقتها بإمكاننا معرفة كم كان هذا الرعب مبرّرا؛ لأن هذه القنبلة التي مسحت مدينة من فوق مساحة الأرض حققت في دقائق معدودة فقط ما كان يتطلب سابقًا تحقيقه في أسابيع عدة، أو أشهر، في هجمة جوية مكثفة وممنهجة. كما أن إدارة الحرب مكنت مرة أخرى، كما في القديم من إهلاك القسم الأعظم ليس فقط من الشعوب التي أصابتها، بل حولت العالم الذي تسكنه هذه الشعوب إلى صحراء. الأخصّائيون يعرفون ذلك منذ قصف "كوفنتري"، والعالم كله في الحقيقة يعرف ذلك منذ القصف المكثف على المدن الألمانية. كانت ألمانيا بالفعل حقلا من الأنقاض، مثلما تحولت عاصمتها أيضا إلى ركام من الأنقاض. والقنبلة النووية كما نعرفها منذ الحرب العالمية الثانية، حتى وإن كانت تمثل شيئًا ما جديدًا جذريًا في تاريخ العلم، فإنها لا تمثل شيئًا آخر (في إطار قيادة الحرب الحديثة، وفي الأثناء في مجال الشؤون الإنسانية، أو بتحديد أكبر في الشؤون التي تحدث بين البشر والمجال الذي تعالجه السياسة) سوى أن نقطة الذروة بلغت إذا جاز التعبير بقفزة، أو اختصار الطريق الذي يتجه نحوه مسار الأحداث في كل الأحوال بوتيرة تسارع أكثر فأكثر جنونية.

فضلا عن ذلك، فإنّ تدمير العالم وإبادة الحياة الإنسانية بوسائل العنف لا هي بالجديدة ولا هي بالمرعبة، ومن كانوا دوما مع وجهة



نظر أن إدانة العنف ستؤدي في نهاية المطاف إلى إدانة السياسي بصفة عامة، لم يتوقفوا على أن يكونوا على حقّ إلا منذ بعض السنوات، وبدقة أكبر منذ اكتشاف القنبلة الهيدروجينية. إننا بتدمير العالم، لا ندمّر شيئًا آخر سوى ما كان قد أنتجته يد الإنسان، والعنف الذي يتضمن هذا التدمير يتوافق في كل نقطة مع العنف الجوهري اللامشروط لكل مسارات الإنتاج الإنساني. وسائل العنف الضرورية للتدمير خلقت إذا جاز التعبير على صورة وسائل الإنتاج، والجهاز التقني لكل حقبة يحتويهما الاثنين بنفس الطريقة. ما ينتجه البشر، باستطاعتهم أيضا تدميره، والمثل بالمثل، ما يدمرونه يستطيعون إعادة بنائه مجدّدًا، بحيث إن قدرة التدمير تتوازن مع قدرة الإنتاج. إن القوة التي تدمر العالم والتي تمارس عليه العنف هي دائمًا نفس قوة أيدينا التي مارست العنف على الطبيعة، والتي دمرت شيئًا طبيعيًّا (مثال الشجرة، التي نستخرج منها الخشب والتي نستخدمها لبناء شيء آخر يكون مصدره من الخشب) لبناء العالم.

غير أن القدرة على تدمير العالم والقدرة على إنتاجه ليستا متوازنتين دائمًا بطريقة مثالية. هذا التوازن لا يصلح إلا بالنسبة لما وقع إنتاجه بواسطة الإنسان، وليس بالنسبة لمجال أقلّ حسية، ولكن ليس أقلّ واقعية، علاقات ما بين البشر، والتي هي ناتجة عن الفعل بمعناه الواسع. وهو ما سنعود إليه فيما بعد.

ما هو حاسم بالنسبة لوضعنا الحالي، أن ما هو موجود، في عالم الأشياء الخاصة، أنّ التوازن بين التدمير وإعادة البناء لا يمكن الحفاظ عليه إلا في حالة أن التقنية لا تهتمّ إلا بصيرورة الإنتاج، غير أنه بالتدقيق ليس هو الحال منذ اكتشاف الطاقة الذرية، حتى وإن كنّا



نعيش اليوم مشتركين في عالم مشروط بالثورة الصناعية. حتى وإن كان في عالم ما ليس لنا مطلقًا فقط الاهتمام بأشياء طبيعية التي تعيد الظهور متحولة بطريقة أو بأخرى في العالم مشكّلة بواسطة الانسان، بل عن طريق صيرورات طبيعية ينتجها الإنسان بواسطة المحاكاة، والتي يقع إدماجها مباشرة في عالم الإنسان. غير أن ما هو بالتحديد خاصية لهذه الصيرورات، أن الكلّ مثل صيرورة محرك منفجر يقود ضرورة إلى انفجارات، لنتحدث بطريقة تاريخية يقود إلى كوارث، كل واحدة من هذه الانفجارات أو الكوارث تدفع في كل الأحوال إلى الأمام الصيرورة ذاتها. نجد اليوم تقريبًا في كل المجالات في مواجهة صيرورة ما، حيث إن الانفجارات والكوارث ليست فقط لا تؤدي مطلقًا إلى الهدم، لكن على العكس إلى تطور متواصل حتى إنها شجعت، دون أن يكون ذلك ضرورة، في هذه اللحظة وفي هذا السياق الحاضر، على اعتبار هذا النوع من التطور تناقضًا. إنّ التمثل الأفضل الذي يمكن إنجازه على الصعيد السياسي يتمثل في الواقع أن الهزيمة الكارثية لألمانيا، قد ساعدها في جزء كبير بأن جعل من هذا البلد أحد البلدان الأكثر حداثة والأكثر تقدما في أوروبا، في حين بقيت متخلفة البلدان التي هي، بخلاف أمريكا، لم تكن حصريا مشروطة بالتقنية، وأن إيقاع صيرورة الإنتاج والاستهلاك يجعل الكوارث وقتية وأيضا سطحية، أو من هم، على خلاف فرنسا، لم يتلقوا تدميرًا كارثيًا ملموسًا. التوازن بين الإنتاج والتدمير لم يصر مضطربًا بواسطة هذه التقنية الحديثة، ولا بواسطة الصيرورة حيث جرّت الإنسان. يظهر العكس أن خلال هذه الصيرورة، هذه القدرات المرتبطة ارتباطًا وثيقًا قد نمت جنبًا إلى جنب بطريقة أكثر



غير قابلة للتجزئة، بطريقة أن الإنتاج والتدمير، حتى وإن مورسا على نطاق واسع، تكشف في النهاية، بالرغم من ذلك لا تكوّن سوى مرحلتين بالكاد يمكن تمييزهما داخل نفس الصيرورة، حتى نضرب مثلا يوميًا على ذلك، فإنّ تقويض منزل ما لا يمكن أن يكون سوى مرحلة أولى في عملية البناء، فتشييد المنزل ذاته، بقدر ما كان الغرض منه مدّة محدودة من الحياة، يمكن فهمه في إطار صيرورة متواصلة من التقويض وإعادة البناء.

كثيرًا ما وضعنا موضع شك، وبحقّ، واقع أن صيرورة تقدم ما أطلق من قبل البشر أنفسهم، والذي يقود حتمًا لكوارث، أن هؤلاء البشر لا زال بوسعهم المحافظة على السيطرة على العالم الذي شيدوه وعلى الشؤون الإنسانية. وما هو مثير أكثر للحيرة ظهور أيديولوجيات شمولية تفهم الإنسان بوصفه داعية لهذه الصيرورات الكارثية التي أطلقها هو نفسه، وحيث الوظيفة الأساسية تقتضي أن يكون في خدمة الصيرورة المتواصلة وتقدمها الذي يتسارع باستمرار. لكن فيما يتعلق بمطابقة ما محيرة، لا ينبغي رغم ذلك أن ننسى أنه لا يتعلق الأمر سوى بأيديولوجيات، وأن القوى الطبيعية التي وضعها الانسان في خدمته لا زالت تقاس بمساعدة الحصان البخاري، بمعنى باستخدام وحدات طبيعية يمكن استنتاجها مباشرة من محيط الانسان. عندما يصل الإنسان بواسطة استعمال الطبيعة إلى مضاعفة أو زيادة مئة مرة في قوته الخاصة، نستطيع أن نرى عنفًا مسلطًا على الطبيعة، لنفترض أننا على اتفاق مع كلام التوراة الذي يرى حسب تصوره أن الإنسان خلق لحماية الأرض، لخدمتها، وليس على العكس لإخضاعها هو لخدمته. لكن باستقلالية عن سؤال المعرفة، ومن بحكم



القدر، يجب أن يخدم أو أن يكون في خدمة من، يبقى لا جدال، أن قوة الانسان، سواء تعلق الأمر بقوته في الإنتاج أو قوته في العمل، هي ظاهرة طبيعية، وأن إمكانية العنف جوهرية بالنسبة له، بل إنّها هي نفسها إذن طبيعية، وفي نهاية المطاف فإنه منذ القديم لا يهتم الإنسان إلا بالقوى الطبيعية، فهو يبقى في مجال أرضي، طبيعي، حيث هو نفسه وقواه الخاصة جزء منها بما أنه كائن عضوي حيّ. إن حالة الأشياء هذه لا توجد بأي شكل من الأشكال معدلة، بما أنها تستخدم قوتها الخاصة بالاشتراك مع ما استعارته من الطبيعة لصناعة بعض الأشياء غير الطبيعية مطلقًا، مع العلم أن عالمًا ما، بمعنى شيئًا ما، بدونه "طبيعيًّا" لا يمكنه أن يوجد، لنقل بطريقة أخرى: طالما أن هناك توازنًا بين ملكة الإنتاج وملكة التّدمير، فإن كلّ شيء على ما يرام إذا جاز التّعبير، وأن الأيديولوجيّات الشّمولية لاستعباد الإنسان تثبت أنّه من خلال الصّيرورات التي حرّرته ليست في نهاية المطاف سوى مجرّد ثرثرة فارغة، تتناقض بفعل حقيقة أنّ البشر يحتفظون بالهيمنة على العالم الذي شيّدوه وبراعة القدرة التدميريّة التي قد تمكنوا من إنشائها.

كل هذا وجد لأول مرة عن طريق اكتشاف الطاقة الذرية، وهذا يعني اكتشاف التقنية التي تحول مسارات الطاقة النووية؛ فهي ليست العمليات الطبيعية التي يتمّ تشغيلها، ولكن عمليات لا تأخذ بعين الاعتبار الطبيعة الأرضية التي كانت موجّهة على الأرض لكي تصنع العالم أو تدمّره.

هذه العمليّات في حد ذاتها تنحدر من العالم الذي يحيط بالأرض، والإنسان الذي يخضع لسيطرتها لا يقاد مطلقًا هنا مثل



كائن حي طبيعي، ولكن الكائن الحي رغم أنه لا يستطيع العيش إلا ضمن شروط الأرض وشروط طبيعته، إلا أنه يحاول التوجه داخل العالم. هذه القوى العالمية لا يمكن قيسها بقوّة الحصان البخاري أو اعتمادًا على محدّدات أخرى طبيعيّة، وبما أنها ليست من طبيعة أرضية، فهي تستطيع تدمير الأرض على منوال الطرق الطبيعية التي يتحكم بها الإنسان، فهي تستطيع هدم العالم الذي بناه. الخوف الذي اجتاح الإنسان إثر إعلان أول قنبلة نووية كان خوفًا تجاه هذه القوة القادمة من الكون، أي بمعنى خاص هذه القوة فوق طبيعة، وأن محيط المنازل والطرقات المهدمة كلها مثل عدد حيوات الإنسانية المعدمة، ليست لها أهميّة إلّا في نطاق الموارد الطاقية الجديدة المكتشفة، التي تنتج منذ ولادتها الموت أو الدمار على نطاق شامل، والذي يمتلك إذن قوة رمزية مثيرة للإعجاب بشكل غريب.

هذا الخوف يختلط بالنقمة التي حلت محله بسرعة، وهي نقمة أيضًا مبررة وفي الوقت الراهن، بسبب حقيقة أنه باستطاعتنا أن نبيّن سياسيًّا وبنفس النجاعة كل سلطة مطلقة في هذا العصر، وأسلحة جديدة ليست موجهة للمدن العامرة ولكن داخل صحراء أو على جزيرة مهجورة. هذه النقمة فتحت المجال لعظمة فظيعة، أخذنا فقط نعي وجودها، وأن لا دولة عظمى بقوى كبرى لا يمكن أن تجرأ مطلقًا على نفيها اليوم، مع العلم أنه بمجرد أن تبدأ الحرب ستكون لا محالة مدارة بالأسلحة التي يمكن أن تمتلكها في كل مرة القوى المتحاربة.

هذا الأمر ليس بديهيًّا إلّا إذا كان هدف الحرب ليس محدودًا، وإن نهايتها لن تكون مفاوضات سلمية في ما بين الحكومات



المتحاربة، ولكن إذا كان النّصر يجب أن يصاحبه نفي للدولة، بما فيه النفي الفيزيائي للعدوّ. هذه الإمكانية لم يعبر عنها إلا بطريقة غامضة خلال الحرب العالمية الثانية، فقد كان سابقًا متضمنًا في ضرورة الاستسلام اللامشروط تجاه ألمانيا واليابان. وفي كل الأحوال لم يتحقّق في كل رعبه إلا إثر استعمال القنبلة النووية على اليابان، حيث أظهرت فجأة للعالم كله أنّ تهديدات الإبادة الكاملة لم تكن مجرد كلمات بلا معنى، وإنما نمتلك في الواقع من الوسائل لتنفيذها. أما اليوم لا أحد يشكّ أنّ حربًا عالمية ثالثة متطوّرة بطريقة متّسقة مع هذه الاحتمالات، يمكن أن تنتهي بطريقة أخرى مختلفة غير محو المهزومين، فنحن هكذا منبهرون بالحرب الشاملة، حتى إنه لدينا صعوبة في تخيّل أنه، بعد حرب بين روسيا وأمريكا، أن المؤسسة الأمريكية أو النظام السوفيتي الرّاهن، باستطاعتهم أن يبقوا على قيد الحياة وهم يجرون أذيال الهزيمة. ولكن هذا يعني أن الحرب القادمة لن يكون الرهان منها تنامي النفوذ أو خسرانه أو فقدان حدود ومنافذ ولا حتى الفضاء الحيوي، بمعنى أشياء يمكن الحصول عليها دون عنف على أسس تفاوضيّة سياسيّة.

بهذا المعنى، هل توقفت الحرب على أن تكون الحساب النّهائي للمحادثات التي حدثت خلال عملية المفاوضات، وأنها إلى حدّ لحظة انقطاعها تدرك تعريف أهداف الحرب، بحيث إن العمليات العسكرية المترتّبة عنها ليست في الواقع شيئًا آخر سوى مواصلة للسياسة بوسائل أخرى؟ الرّهان هنا بالأحرى ما لم يكن موضوع مخاطبات، يعني الوجود المباغت لبلد ولشعب. فقط عند هذا المستوى حيث لا تفترض الحرب مسبقًا كمعطى وجود أطراف النزاع، وحيث إنها



تعتزم تسوية الصراعات الناشئة بينهما بوسائل العنف، وأن الحرب قد توقفت عن أن تكون أداة للسياسية، وأنها بدأت، كحرب إبـــادة، في تفجير الحدود المقامة بواسطة السياسي وبالتالي إلى نفي هذه الحدود ذاتها.

نحن نعرف أنّ هذه الحرب الشّاملة، كما نسميها اليـــوم، لهـــا جذورها في الأنظمة الشمولية (التوتيلارية) التيّ هي في الواقع حتمًـــا مرتبطة بها، فحرب الإبادة هي الحرب الوحيدة التيّ تتوافق مع النسق الشمولي. هذه الدول التي كانت تحت حكم شمولي هي التيّ أعلنـــت الحرب الشاملة، ولكن في القيام بذلك فقد فرضوا قـــانون فعلـــهم ضرورة على عالم غير شمولي. من هنا فإنّ مبدأ ما في المتناول يظهر في العالم، يبدو تقريبًا من المستحيل طبيعيًّا أن نحدّه، كمثال على ذلـــك، ونرجعه إلى صراع بين بلدان شمولية وأخرى غير شموليّة. وهذا مـــا رأيناه بوضوح عندما استخدمت القنبلة النّوويّة ضدّ اليابان وليس ضدّ ألمانيا الهتلريّة، التي في الأصل صنعت مـــن أجلـــها القنبلـــة. جـــاء الاستنكار إزاء هذه الظّاهرة من بين آخرين الذين إن لم يكـــن لهـــم شأن بقوّة إمبريالية، فإنه لا يتعلّق الأمر في كلّ الأحوال بقوّة شمولية.

ما مثّل قاسمًا مشتركًا بينها هو الرّعب الـــذي اجتـــاح كـــل الاعتبارات السّياسية- الأخلاقية، وردّ الفعل الغاضـــب السياســـي والأخلاقي المباشر. كان الوعي بما تعنيه حقيقة الحـــرب الشـــاملة، والاعتراف بأنّ إدارتها كانت أمرًا واقعًا ليس فقط بالنسبة للبلدان التي هي تحت حكم شمولي، وتحت إمرة الصراعات التي تطلقها، ولكـــن بالنسبة للعالم كلّه، وهي التي من المفروض منذ الرومان، وفي الواقـــع منذ الثلاث أو الأربع قرون الأخيرة والتي نسميها العصر الحـــديث،



تظهر مستحيلة؛ لأن هذا لم يحدث أبدًا في قلب العالم المتحضّر، مع العلم أن إبادة شعب كامل والعمل على محوه من الخارطة الحضارية كلها، عادت للظهور دفعة واحدة كتهديد داخل ميدان الممكن- الممكن جدًا. ومثل هذا الاحتمال، بالرّغم من أنه يمثّل جوابًا لتهديد شمولي (بما أنّ لا أحد من العلماء سوف يفكر ربما في صناعة قنبلة نووية، إذا لم يخش أنّ ألمانيا الهتلريّة يمكن لها صناعتها واستعمالها)، أصبح فجأة واقعا لا علاقة له بالدّافع الذي يستمدّ منه أصله.

للمرة الأولى تقريبًا في العصر الحديث، لكن بالتأكيد ليس داخل التاريخ الذي كانت قد حفظته الذاكرة، حدّ ملازم لفعل العنف كان قد تمّ تجاوزه، الذي ينص على أن الدّمار من خلال وسائل العنف لا يمكن أن يكون دائمًا سوى جزئي، ولا يهمّ إلاّ شذرات من العالم وبعض أعداد حيوات إنسانية، ولكن أبدًا ليس بلدًا بأكمله أو شعبًا بأكمله. ومع ذلك فإن حقيقة عالم شعب ما بأكمله يمكن مسحه من الأرض، وأنّ جدران المدينة يمكن هدمها ويمكن قتل البشر، والبقية من الشعب يتمّ بيعه كعبيد قد حدث خلال التاريخ، وأن قرون العصر الحديث وحدها تعتقد أن هذا لا يمكن أن يحدث مطلقًا، وأن هذا يمثل إحدى الخطايا الرئيسية القليلة العدد للسياسي الذي عرفناه دائمًا أكثر أو أقلّ صراحة. الخطيئة الرّئيسية أو لكي نقوله بطريقة أقلّ إثارة للشفقة، لتجاوز الحدود الملازمة للفعل العنيف - تتمثّل في شيئين: من جهة القتل لا يشغل أبدًا عدادًا صغيرًا أو كبيرًا من البشر، وهو على أيّ حال ينبغي لهم أن يموتوا، ولكن شعب ومؤسساته السياسية، التي من المحتمل أن تكون، وفي حالة المؤسسة، مطابقة للقصد الذي أنشأته، خالدة. ما نقتله هنا ليس شيئًا فانيًا، ولكن



شيء ما خالد محتمل. من ناحية أخرى، وفي ارتباط وثيق بهذا العنف لا يمتدّ هنا فقط إلى من تمّ انتاجه (والذي من جانبه نشأ بسبب العنف يمكن إعادة بنائه بمساعدة جهد عنيف)، ولكن إلى حقيقة سياسية تاريخية محجوبة في هذا العالم الذي وقع إنتاجه، والذي ليس بالمقدور أبدًا إعادة بنائه، بما أنها لم يتمّ إنتاجها. عندما يفقد شعب حرّيته الدولية، يفقد واقعه السياسي، حتى عندما يتمكن من البقاء الفيزيائي.

ما يدمّر هذا الفعل ليس عالمًا منسوجًا من الإنتاج، ولكن عالم من العلاقات الإنسانية، منسوج من الكلام والفعل، الذين هم في حدّ ذاته دون غاية، والذي بالرغم من أنه متكوّن من الأشياء الأكثر زوالا التي بإمكانها أن توجد، الكلام الذي يطير والفعل المنسيّ سريعًا- يمتلك استقرارًا كبيرًا إلى درجة أنه في بعض الأحيان، كما هو الحال داخل الشعب اليهودي، فإنه يمكنه البقاء على قيد الحياة لآلاف السنين عند خسارة وفقدان عالم منتج ملموس. لكن يتعلق الأمر هنا باستثناء، وبصفة عامة نظام العلاقات هذا الذي نشأ من الفعل، حيث إن الماضي يواصل العيش على نمط التاريخ الذي يتحدّث، وحيث ما نتكلم عنه لا يمكن أن يوجد إلا داخل عالم منتج، معشّشا بين الأحجار، حتى إنها تتكلّم أيضًا وحين تتكلم تشهد، حتى وإن استخرجناها من باطن الأرض. كلّ هذا المجال الإنساني الخاص الذي يشكّل السياسي بالمعنى الضيق للكلمة، يمكن أن يدمّر بالتأكيد بواسطة العنف، ولكنه لم يولد عن العنف ووجهته الجوهرية ليست غاية ونهاية عنيفة.

هذا العالم من العلاقات لم ينشأ مطلقًا من القوّة أو من سلطة أفراد معزولين، ولكن من التعددية حيث المجتمع له تأثير على إنتاج



السّلطة، السلطة التي تصبح أمامها السلطة العليا للفرد المعزول ضعيفة وعاجزة أو بمعنى آخر لا سلطة لها. مثل هذه السلطة قد تكون أضعفت مثلما جدّدت بواسطة سلسلة من العوامل الممكنة، لكن العنف وحده بإمكانه أن ينزعه إذا أصبح شاملا، وإذا كانت لا تبقي حرفيًّا حجرًا على حجر آخر، ولا إنسانًا بجانب إنسان آخر. هذا يمثل جزءًا من ماهية الحكومة الشمولية التي لا تكتفي على الصعيد السياسي الداخلي بترويع الأفراد، وإنما أيضًا بنفي كل العلاقات الموجودة بين الناس باستخدام الإرهاب المنظم. الحرب الشاملة التي لا تكتفي بتدمير الأهداف العسكرية ذات الأهمية الاستراتيجية، وإنما يتعلق الأمر بالنسبة لها بتدمير عالم كامل منشئ بواسطة البشر، وما لديها الآن من وسائل تقنية يتوافق مع هذه الحكومة الشمولية.

سيكون من السهل إثبات أن النظريات السياسية والقواعد الأخلاقية الغربية حاولت دائما إقصاء حرب الإبادة بشكل خاص من وسائل الهجوم السياسي، وربما يكون أيضًا من الأسهل إظهار كيف أنّ نجاعة مثل هذه النظريات ومثل هذه الادعاءات لم تسفر عن أي شيء جيّد. ومن الغريب أن طبيعة الأشياء التي تعني بالمعنى الواسع مستوى التّحضّر الذي يفرضه الإنسان، يؤكّد كلام أفلاطون حيث إن الشّعر، كما الصّور والأمثال، يقوم بعمليّة التربية: "إلى الأجيال القادمة ستمجّد بالآلاف مآثر القدماء" (الفيدروس، 245).

في العصور القديمة، على الأقلّ فيما يتعلّق بالسياسة الخالصة، من النموذج المثالي لهذه الصور المثيرة كانت حرب طروادة، حيث اعتبرت الفائزين والخاسرين على التوالي كأسلاف لليونانيين



والرومانيين. وبالتالي هؤلاء الشعوب أصبحوا، مثلما كان مومسان تيودور متعودًا على قوله (التاريخ الروماني الجزء الأول، ص 17) "توائم" العصور القديمة؛ لأنها كانت نفس المؤسسة التي كانت في بداية وجودها التاريخي. وهذه الحرب اليونانية ضد طروادة، التي انتهت بتدمير كامل المدينة التي كنا نعتقد حتى وقت قريب أنها لم توجد مطلقًا، يمكن أن تعتبر اليوم كرمز لحرب الإبادة.

للتفكير في المعنى السياسي لحرب الإبادة هذه التي تهددنا من جديد، يجوز السّماح لنا بتأمّل مرّة واحدة حتى الآن في الماضي القديم وفي أسلوبهم. في المقام الأول لأنه بتمجيد هذه الحرب، اليونانيون كما الرومان قد حدّدوا بتشابه كبير وباختلاف كبير لأنفسهم ذاتها، وإذن إلى حدّ ما بالنسبة لنا أيضًا، المعنى الحقيقي للسياسة والمكانة التي يجب أن تحتلّها داخل التاريخ. والذي هو من الأهمية بمكان هو أن ملحمة هوميروس لا يفوتها ذكر الإنسان المهزوم، التي تشهد لصالح ليس أقلّ من هكتور لأخيل والتي، بقدر ما أنّ انتصار اليونانيين وهزيمة طروادة قد وقع تقريره وتأسيسه مسبقًا من قبل الآلهة، هذا الانتصار لا يرفع أكثر من أخيل ولا يقلّل من هكتور، لا تجعل قضية اليونانيين أكثر عدالة، ولا تجعل من هزيمة الطرواديين أكثر لا عدالة أو ظلمًا. تغنّى هوميروس إذن بحرب الإبادة القديمة لكثير من العصور، حتى يضمن بمعنى ما، أي بمعنى الذّاكرة الشّعريّة والتاريخية، محو الإبادة. هذا الحياد الكبير لهوميروس، الذي هو ليس الموضوعية بمعنى الحرية الحديثة للقيم، بل بمعنى الحرية المطلقة للمصالح واستقلالية تامة لحكم التاريخ، الذي يتعارض مع حكم الإنسان الذي يفعل ولمفهوم الكبر، هو أساس كلّ التّأريخ، وليس فقط الغربي: في



الواقع ما نعنيه بالتاريخ لم يكن أبدًا ولا في أي مكان قد وجد سابقًا دون تأثير على الأقلّ غير مباشر للنموذج الهوميروسي. إنها نفس الفكرة التي نعثر عليها في مقدمة هيرودوت، عندما يقول إنه يريد منع "المآثر العظيمة والرائعة التي أنجزها سواء اليونانيون أو البرابرة، لا تتوقف عن إعادة تسميتها" (هيرودوت، التاريخ)، فكرة هي، كما قالها بالتحديد بوركهاردت: "ليس باستطاعتها أنِ تأتي إلى عقل المصري أو اليهودي".

نحن نعلم أن جهد اليونانيين لتحويل حرب الإبادة إلى حرب سياسية لم يكن أبدا وراء هذا الإنقاذ من الوفاة الشّعرية والتاريخية التذكارية للخاسرين وللفائزين المدشّنة من قبل هوميروس، وهذا العجز تسبب في نهاية المطاف في فقدان مدن- الدولة اليونانية. في ما يتعلق بالحرب، اتّبع "البوليس" اليوناني مسارًا مختلفًا في تحديد السياسي. فقد جعلت من "الأغورا" الهوميروسي مركز "البوليس"، كفضاء التقاء وحوار بين الرجال الأحرار، كما محورت العامل "السياسي" بشكل خاص- مع العلم ما يتعلّق فقط بالبوليس وهو ما يرفضه اليونانيون وفقًا لذلك على البرابرة وعلى الرجال الذين لم يكونوا أحرارًا - حول المجتمع، أن يكون الواحد مع الآخر والحديث معا حول شيء ما، مع تأويل كلّ هذا المجال تحت علامة الإقناع "بيوتو (Péitho)" الإلهي، قوّة من الاقتناع والإقناع التي تسود دون عنف ودون إكراه ما بين متساويين ومن يقرّرون كل شيء. وبالمقابل فإن الحرب والعنف التي كانت مرتبطة بما كان منبثقا عن أعضاء "بوليس" ما وما كان صالحا فيما بينهم - وقع إقصاؤه نهائيًّا مما هو سياسي بشكل خاص. إن البوليس بوصفه كليّة تستخدم



العنف تجاه دول أخرى أو مدن-دول مختلفة لكن، بهذا الفعل، تتصرّف انطلاقًا من وجهة نظرها الخاصة، بشكل "لا سياسي". خلال هذه الأفعال الحربية، مبدأ العدالة بين المواطنين، الذين فيما بينهم لا يمكن أن يكون من يقود ومن يطيع، قد وقع إزالته؛ لأن العمل العسكري على وجه التّحديد لا يمكن أن يوجد دون قيادة ودون طاعة، ولا يمكن الاعتماد على الإقناع عندما يتعلّق الأمر باتخاذ قرارات رفعتها وجمعتها من مجال غير سياسي بالنسبة للفكر اليوناني. إنها تنتمي في العمق لما نسميه السياسة الخارجية، هنا الحرب ليست مواصلة السياسة بمساعدة وسائل أخرى، وإنما على العكس من ذلك فعل التفاوض وإبرام المعاهدات التي فهمت كاستمرار للحرب بمساعدة وسائل أخرى، وسائل الخداع والكذب.

ومع ذلك فإن تأثير الملحمة الهوميرية على تطوّر البوليس اليوناني لا تقتصر على إزالة العنف السلبي الخالص خارج المجال السياسي، والذي كانت له نتيجة واحدة أنّ الحروب، فيما بعد كما من قبل، أجريت وفقا لمبدأ أنّ الأقوى يفعل ما في وسعه، في حين أن الأضعف يتحمّل ما يجب عليه. ما يمثل بشكل هوميروسي خاص في تمثيل حرب طروادة أعرب عنه تمامًا في طريقة، حيث إن البوليس قد قام بقرن مؤسسته بمفهوم المعركة أو القتال كشكل ليسقط مشروع، ولكن في بعض معانيه، بما هو شكل أسمى للوجود المشترك الإنساني، وهو ما يسمى عادة بالروح القتالية (agonal) لليونانيين، الأمر الذي يسهم بلا أدنى شكّ في توضيح (بقدر ما هو ممكن تفسير مثل هذا النوع من الأشياء) ما نجده في بعض القرون المزدهرة تركيز للعبقرية أكثر اعتبارًا وأكثر أهمية في جميع المجالات تقريبا من أيّ مكان آخر،



لا يكمن ببساطة التّطلع للظهور في كل مكان ودائمًا بطريقة أفضل، ما كان قد تحدث عنه هوميروس بالفعل، والذي كان له في الواقــع معنى بالنسبة لليونانيين كما كان الحال في لغتهم فعــل "aristeuein" (أن يكون الأفضل) للتعبير عنه، الذي يمكن أن يفهم لــيس فقــط كمبتغى وطموح، ولكن كنشاط يستوعب كل الحياة. هذه المنافسة تجد نموذجها الأصلي في المعركة بين هكتور وأخيل، التي بقطع النّظر عن الانتصار والهزيمة، تهدي لكل واحد فرصة أن يظهر كما هــو في الحقيقة، بمعنى آخر من الاقتراب من المظهر، ومن هنا يصير حقيقيًّــا تمامًا. والأمر نفسه فيما يتعلق بالحرب بين اليونانيين والطرواديين التي توفر لكل واحد فرصة الوصول تماما إلى الظّاهرتيّة، والــتي توافــق خصومة إلهية التي لا تعطي فقط معنى كاملا للمعركــة الــتي هــي مستعرة على الأرض، ولكن تدل بوضوح على وجود العنصر الإلهي على كل جانب، حتى عندما يكون مقدرًا لواحد من الطرفين لــه أن يهلك. إن الحرب ضدّ طروادة لها وجهان، وهوميروس ينظــر لهــا بعيون الطرواديين وليس أقلّ مما ينظر لها بعيــون اليونــانيين. هــذه الطريقة الهوميرية في التوضيح أن كل الأشياء تحمل وجهين، والتي لا تتّضح إلا في المعركة، هو أيضًا في عمق كلمة هيراقليطس التي مــن خلالها تمثل المعركة "أب كل الأشياء". هنا عنف الحرب بكل إرهابها تستمد مباشرة من إرادة وقوّة الإنسان الذي ليس بإمكانه إظهار هذه الطاقة الهادئة التي يمتلكها إلا بالتّصادم مع شيء ما أو أحد ما ليضعها موضع امتحان.

ما يظهر عند هوميروس لا يزال تقريبا غير واضح، قوة عنيفــة من أفعال كبيرة وقوة حماسية من كلمات عظيمة ترافقه، والتي تمارس



على وجه التحديد تأثيرًا مقنعًا على مجتمع البشر الذي يرى ويسمع، ثمّ فصلت فيما بعد بطريقة واضحة سـواء في المنافسة - الفرص الوحيدة حيث يجتمع اليونانيون للإعجاب بنشر القوة دون عنف - أو في تبارز المتكلمين وفي الحديث الجماعي المستمر داخل البوليس. وعلى نفس المنوال تناقض الأشياء التي كانت لا تزال مباشرة عند هوميروس، يتضح في الصراع المفرد بذاته خرجت حصريا من مجال الكلام، حيث كل انتصار يصبح أيضًا غامضًا مثل انتصار أخيل، وحيث إن الهزيمة يمكن أن تكون أيضًا مجدًا مثل مجد هكتور. لكن المبارزة الكلامية لا تختزل إلى مواجهة بين متخاطبين يظهران كشخصين، بما أن كل خطاب، مهما ادعى الموضوعية، يمتلك خاصية، بالتأكيد من الصعب أن نفهم، لكن هذا ليس أقل إثارة للدهشة وهو أمر ضروري، كشف المتخاطبين. انطلاقا من هذا الغموض الذي بواسطته يستطيع هوميروس أن يسرد حرب طروادة في كليتها، نصل إلى كثرة لا متناهية من وجهات النظر فيما يتعلق بموضوعات محلّ حديثنا، والتي بما أنها موضوع نقاش الكثير من الأشخاص قبالة آخرين كثر، مقادين على ضوء الفضاء العمومي، حيث هم -إن جاز التعبير- مكرهون على كشف كل مظهرهم. إنها فقط انطلاقا من وجهات نظر كلية أن واحد ونفس الشيء يمكن أن يظهر في كلّ واقعيته، عن طريق أو بمعنى ما يجب إدراكه أن كل شيء يمكن أن يظهر تحت أشكال ووجهات عدّة متضمنة متشاركين. طالما أن الفضاء العمومي-السياسي هو بالنسبة لليونانيين الفضاء المشترك (koinon) حيث يجتمع الكلّ، وهو أيضًا الفضاء الوحيد الذي يمكن لكل الأشياء أن تكسب قيمتها مع الأخذ بعين



الاعتبار جميع جوانبها. هذه الملكة، مؤسسة في نهاية التحليل على الحياد الهوميروسي الذي يقتضي تأمل نفس الشيء أولا انطلاقا من وجهات نظر متناقضة، ثمّ تحت كلّ هذه الأشكال لديه في العصور القديمة كثافة عاطفية فريدة من نوعها لم يسبق لها مثيل حتى عصرنا الحالي نفسه. نجدها لا تزال من أساسيات الحيل السفسطائية، حيث نقلل من شأن الدلالة لتحرير الفكر الإنساني من الروابط الدغمائية، على غرار أفلاطون، إذا قمنا بمحاكمته من وجهة نظر أخلاقية. وبالرغم من ذلك، هذه الملكة للحجاج الخارقة للعادة ليست سوى ثانوية لتأسيس السياسي، مثلما حصل أول مرة داخل البوليس (polis). ما هو حاسم ليست القدرة على قلب الحجج والإثباتات رأس على عقب، ولكن في اكتساب القدرة على رؤية الأشياء واقعيًّا من جوانب مختلفة، بمعنى ولنتحدث بلغة سياسية، القدرة على استيعاب كل الوضعيات الممكنة الحاضرة في العالم الواقعي، التي من خلالها يمكن ملاحظة نفس الشيء - الذي يكشف كذلك، بصرف النظر عن هويته، الجوانب الأكثر اختلافا. يتعلق الأمر هنا بشيء ما أكثر من وضع بين قوسين المصلحة الشخصية، سلبية خالصة والتي تضمّ كذلك خطرًا، بسبب العقبة التي تفرضها على المصلحة الخاصة، فقدان الارتباط مع العالم والتعاطف مع الموضوعات والأشياء التي تحدث داخله. ملكة التعامل مع نفس الشيء من وجهات نظر أشدّ اختلافًا استمرّت في عالم البشر، لكن بدأت تقتصر على تبادل الموقف الخاص المعطى بشكل طبيعي ضد وضع الآخرين الذين معهم نستطيع أن نشترك في نفس العالم، وتحقّق بذلك حرية حركة حقيقية في العالم الروحي، مقارنة تماما بحرية الحركة في المجال الفيزيائي.



الإقناع والاقتناع المتبادل، الذي يشكل العلاقة السياسية الحقيقية ما بين المواطنين الأحرار داخل البوليس، تفترض شكلا من الحرية التي لا تكون مرتبطة بطريقة ثابتة لا فيزيائيا ولا روحيا بوضع أو بوجهة نظر خاصة. نموذجه الخاص وبالتالي معيار القدرة السياسية على وجه الخصوص تكمن أساسا في الفرونيزيس (phronesis) في هذا التميز لرجل السياسة (بمعنى الـ "politikos" وليس رجل الدولة لأنه لا يوجد عمليًّا في هذا العالم)، الذي لا يرتبط إلا قليلا بالحكمة التي حددها أرسطو بدقة بالتعارض مع حكمة الفلاسفة. إظهار التميّز في مادة السياسة لا تعني شيئًا آخر سوى بلوغ وامتلاك القدرة الجيدة على تقديم وجهة النظر المهيمنة على الآراء والوضعيات الممكنة للفكر، التي من خلالها يمكن النظر في الحالة وتقييمها. لم نعد نسمع فعليًّا الحديث منذ عصور عن هذا الفرونيزيس الذي يمثل عند أرسطو بالتحديد الفضيلة السياسية المثلى. سنجدها عند كانط في نقاش الإدراك الإنساني كملكة حكم صائبة. يسميها "طريقة التفكير الموسّعة" ويحددها بوضوح كملكة "للتفكير وذلك بأن نضع أنفسنا مكان كل كائن إنساني"، على الرغم من أنه للأسف أنّ سمة هذه الملكة السياسية بامتياز لا تلعب فعليًّا أي دور فيما يشكل خصوصية الفلسفة عند كانط، بما في ذلك تطوير الأمر القطعي؛ لأن صلاحية الأمر القطعي تشتقّ من "التفكير الدائم في انسجام تام مع الذات"، والعقل التشريعي لا يفترض الآخرين وإنما فقط ذات لا تتناقض مع ذاتها. في الحقيقة الملكة السياسية الخاصة في الفلسفة الكانطية ليست العقل التشريعي، ولكن ملكة الحكم المتميزة بالقدرة على التعالي فوق "الشروط الذاتية والجزئية للحكم". في معنى البوليس، الإنسان



السياسي في تميّزه الخاص هو من كان أكثر حرية كـــذلك، بفضـــل ملكة التمييز لديه، كما يعود الأمر إلى ملكته القادرة على النظـــر في جميع الأوضاع، إنه يتمتع بأكبر قدر من حرية الحركة.

ولكن من المستحيل أن ندرك أنّ هذه الحرية السياسية تعتمـــد اعتمادًا كليًّا على حضور ومساواة أكثر عدد من الأشخاص. شـــيء ما لا يمكن أن يظهر في جوانبه المختلفة إلا إذا كان ثمـــة أشـــخاص كثيرون، حيث يظهر لهم في كل مرة من وجهات نظر مختلفة. هناك حيث هؤلاء الآخرون الذين هم متساوون، وآراؤهم الجزئية الخاصة، يتمّ استبعاد كما هو الأمر في حالة الاستبداد، حيث تـــتمّ التضـــحية بكلّ شيء وبكلّ شخص من وجهة نظر المستبدّ، لا أحد حـــرّ ولا أحد له القدرة على التمييز، بما في ذلك المستبدّ ذاته. أيضًا هذه الحرية السياسية التي في تدبّرها الأمثل تتوافق مع التّميّز، ليســـت لهـــا أدنى علاقة مع حريّة الإرادة عندنا أو مع "الليبرتاس" الرومانية أو "ليبرروم أربيتروم" المسيحي)، حتى إنها ليس لديها الكثير لفعل كل هذا، وأنّ اللغة اليونانية ليست لها كلمة لتعيينها. يعتبر الفرد في عزلته ليس حرًّا مطلقًا، وهو لا يمكن أن يصير حرًّا إلا إذا اخترق "البوليس" وتمكـــن من الدخول إليه والفعل فيه. قبل أن تصبح الحرية طريقـــة في تمييـــز إنسان أو شكل من البشر - ومثال ذلك اليونانيون مـــن البربـــر - ليست شيئًا آخر سوى سمة أو صفة لنموذج معيّن لتنظيم البشر فيما بينهم. أصلها لا يكمن مطلقًا في داخل الإنسان، سواء تعلق الأمـــر بإرادته، أو فكره، أو بمشاعره، ولكن في الفضاء الوســـيط الـــذي لا ينشأ إلا حيث يتواجد أشخاص كثيرون مع بعضـــهم الـــبعض، ولا يمكن أن يستمرّ إلاّ أكثر ممّا يبقون هم مع بعضهم الـــبعض. يوجـــد



فضاء للحرية ويكون حرًّا من يتمّ قبوله في هذا الفضاء، والعكس بالعكس ومن يتمّ إقصاؤه فهو ليس حرًّا. حق الدّخول في هذا الفضاء، وبالتالي الحرية، كانت تمثّل خيرًا بالنسبة للأفراد، وأمر محدّد لوجودهم كما كانت الثروة والصحة.

لذلك كانت الحرية، بالنسبة للفكر اليوناني، ذاهًا متجذّرة، مرتبطة بوضع ما ومحددة مكانيًّا، وتحديد مكان الحرية يلتقي مع جدران المدينة، مع البوليس، أو بصيغة أدقّ، مع الأغورا التي تقيّدها. خارج هذه الحدود يوجد من جهة الغرباء حيث لا يمكنهم أن يكونوا أحرارًا؛ لأنهم لم يكونوا أبدًا مواطنين أو بطريقة أفضل رجالا سياسيين، ومن جهة أخرى المنزل الأهلي الخاص حيث لا يمكنهم أبدًا أن يكونوا أحرارًا؛ لأنه ينقصه متساوون آخرون، الذين يمكنهم مع بعضهم فقط من تأسيس فضاء للحريّة. هذا العنصر الأخير يمثل أهمية حاسمة بالنسبة للفكرة المختلفة جدًّا التي يقدّمها الرومان عن السياسة، ومن الشيء العمومي أو من الجمهورية. بالنسبة للرومانيين، العائلة في هذا الاتجاه تمثل جزءاً من غياب الحرية، والذي ترجمها مومسان دون تحريف كلمة "عائلة" بكلمة "عبودية". لكن سبب هذه العبودية كان مضاعفًا، يتمثل من جهة أنّ أب العائلة يحكم وحده كعاهل حقيقي، حيث يستبد على كثرة المجتمع الأهلي المتكون من الزوجة والأطفال والعبيد والذين يكونون عائلة، بحيث إن المتساوين الذين بإمكانهم أن يظهروا أمامه يمثلون نقيصة بالنسبة له. وثانيًا، يتمثّل في أن هذا البيت الأهلي، المهيمن عليه من قبل واحد فقط، لا يسمح بأي صراع ولا بأي منافسة؛ لأنه يجب أن يمثل وحدة مشتركة بحيث إن المصالح ووجهات النظر المتناقضة لا يمكن



إلا أن تدمّره. وعلى نفس المنوال تمّ الحذف الآلي لهذه الجوانب العديدة حيث التحرّك بحريّة يمثّل المضمون الخاص للكائن الحرّ، لحريّة الفعل، وحريّة الكلام. باختصار، مثّلت اللّا-حريّة افتراض وحدة في حدّ ذاتها غير قابلة للقسمة، التي كانت مؤسّسة للمجتمع الأسري مثلما كان الأمر بالنسبة للصراع والحرية في تأسيسها للعيش المشترك داخل البوليس. الفضاء الحر للبوليس يظهر بذلك مثل جزيرة أقصي منها مبدأ العنف والإكراه فيما بين العلاقات الإنسانية. ما يتبقى خارج هذه المساحة الصغيرة العائلة من جهة وعلاقات البوليس نفسها مع بقية الوحدات السياسية الأخرى من جهة أخرى، يبقى خاضعًا لمبدأ الإكراه ولحقّ الأقوى. حسب التصور القديم، مكانة الفرد ووضعه تعتمد كليًّا على المكان الذي حدث له فيه تطوّر، بحيث إن نفس الشخص الذي هو، بما أنه النجل الكبير لأب روماني، "كان خاضعًا لأبيه وكأنه بمثابة ملكيته، يمكن أن يوجد، كمواطن، في وضعية قيادته".

لكن لنعد إلى نقطة البداية. نحن نسعى للتفكير في حرب الإبادة لطروادة كما رواها هوميروس بطريقة منمّقة، والتأمل في الطريقة التي تغلّب بها اليونانيون على عنصر العنف، والإبادة سواء فيما يتعلق بالعالم أو بالسياسة. كل شيء يحصل كما لو أن اليونانيين قد فصلوا الصراع - الذي دونه لم يكن بإمكان أخيل ولا هيكتور الظهور والتأكيد بصفة ملموسة أنهم كانوا حقيقة - عن المجال العسكري، الحربي، الذي هو مقام عنف، لتحويله إلى جزء لا يتجزّأ من البوليس/المدينة الدولة ومن السياسة، وتكليف شعرائهم ومؤرخيهم الاهتمام بما يمكن أن ينتج عن الحروب التي كانت تلهب الفائزين



والمهزومين. لكن تجدر الإشارة في الأثناء أنها كانت أعمالهم نفسها، وليس النشاط الذي كان قد أتاح لهم الميلاد، التي وجدت مكانها في البوليس وفي المجال السياسي - على غرار تماثيل فيداس وغيرهم من الفنانين حيث كانت الآثار جزءًا لا ينفصم من الوجود الدنيوي الملموس للفضاء العمومي السياسي -في حين أن الفنّانين أنفسهم - بالنّظر لمهنتهم، لم يقع اعتبارهم كمواطنين أحرار ومن نفس الدّرجة. صورة أخيل الذي يسعى جاهدًا للتميز وإلى أن يكون الأفضل من بين الجميع وأن يبلغ المجد الخالد، كان محدّدًا في تشكيل نموذج الإنسان اليوناني في البوليس أو المدينة الدولة.

الحضور الذي لا غنى عنه للآخرين وبشكل خاص لكثير من المتساوين، مكان اللقاء، الأغورا الهوميروسي، والتي في حالة الشّحن ضدّ طروادة والتي لم تستطع الظهور إلا لأن الكثير من الملوك، بمعنى الكثير من الرِجال الأحرار، الذي كان يسكن كل واحد فيهم في منزله الخاص، قد تجمعوا داخل مؤسسة كبرى أعلنت التزام الجميع (وإذا كان كل واحد فعل ذلك في أعماقه، فلأنه لم يكن من الممكن بلوغ المجد إلّا ضمن هذا المجتمع، بعيدًا عن الوطن والفضاء العائلي الضيق). هذا المجتمع الهوميروسي للأبطال كان قد تم بالتالي تجريده كذلك من خصائصه المغامرة الخالصة والمؤقتة. البوليس مرتبط بصفة تامة بالأغورا الهوميروسي، ولكن مكان الاجتماع هذا دائم، ليس هو مكان معسكر للجيش، الذي بمجرّد انتهاء مهامه يرفع المعسكر ويجب عليه الانتظار لعصور للعثور على الشاعر، الذي يمنحهم ما كان يحق له أن يتوقع من الآلهة والبشر على أساس وحيد لعظمة أفعالهم وكلامهم، أي المجد الخالد. تأمل المدينة الدولة أو البوليس في



عصر ازدهارها (كما يعلمنا خطاب بركلاس) تتعهد بنقل المعركة دون عنف وينزعون إلى ضمان المجد، دون وساطة الشعراء والغنائيين، وهي الطريقة الوحيدة للميّتين لبلوغ الخلود. كان الرومان الشعب التوأم لليونانيين؛ لأنه بوصفه شعبًا، يستمدّ أصله من نفس الحدث، حرب طروادة، لأنهم لا يعتبرون أنفسهم كذلك من نسل (رومولوس، ولكن إنيياس)، كأنسال الطروادين، كما يعتبر اليونانيون أنفسهم على أنهم من نسل آخيون. بهذه الطريقة إذن قاموا بوعي منهم نسب وجودهم السياسي الخاص إلى الهزيمة، التي أتبعت بتأسيس جديد على أرض أجنبيّة. بالرغم من ذلك لا يتعلق الأمر بتأسيس شيء جديد تمام الجدّة، ولكن بتجديد تأسيس شيء قديم، وطن جديد ومنزل جديد لأرباب المساكن عند الرومان، آلهات الأسرة المالكة في طروادة، التي قد أنقذها إينياس بالفرار بحرًا إلى لاتييوم برفقة أبيه وولده. هذا هو المراد المقصود، كما قاله لنا فرجيل بالإعداد في النهاية للأسلوب اليوناني السيسيلي والروماني لدورة الأساطير الطروادية، قد كان بنفي هزيمة هكتور وتدمير طروادة: "لم تكن ابنة سيزي الوحيدة التي، كانت حاملة بشعلة، قد كان لديها في فراشها الزوجي ولادة من نار. حدث ذلك كثيرًا لفينوس: حيث إنها ستنجب باريس ثانيا وشعلة موت ثانية لطروادة النّاشئة"[1]. إنها مهمة إنياس، وإنه هكتور - الذي قام بالانتظار لمدة عشر سنوات طويلة انتصار دنياس - وليس أخيل، الذي أعتبر كبطل حقيقي للأسطورة. ما هو حاسم، أنه بتكرار حرب طروادة على الأراضي

(1) Virgile; Enéide; 7; 321 sq.Paris; Les Belles Lettres; 1967 trad. A. Bellesort; p. 22.



الإيطالية، انقلبت روابط القصيدة الهوميرية. إذا كان إنياس هو في نفس الوقت من نسل باريس وهكتور، فهو يعيد إحياء النار جيدًا لامرأة، ليس لهيلين، المرأة الزانية، وإنما للافينيا، الزوجة، وشبيه بهكتور، يواجه أخيل مستقبلا لا مفرّ منه، بمعنى لتورنوس، الذي يتشبّه بشكل صريح به: "ستحكي لبريام أنك وجدت هنا أخيلا جديدًا"[1]، في الأثناء، في اللحظة التي هو فيها على وشك المبارزة، تورنوس، بعبارة أخرى أخيل، سارع بالهروب، وإنياس، في حالة هكتور اندفع في مطاردته. وحتّى من هكتور في التّصور الهوميروسي لا يضع المجد بوضوح فوق الجميع، ولكن السقوط في المعركة وهو بصدد حماية أهل البيت، نفس الشّيء ليس التفكير في المجد الأمثل من الوقائع السامية التي فصلت إنياس عن ديدو (الملكة الفينيقية لقرطاج) "طالما أن المجد لا يستحقّ أيّ ألم وأي عمل"[2]، ولكن فقط ذكريات ابنه ونسله، همّ استمرارية العرق واستمرارية المجد الذي يمثّل بالنسبة للرومانيين ضمان الخلود الأرضي. هذا الأصل وقع تحويله بداية بواسطة الأسطورة، ثمّ أكثر وعيًا دائمًا وبأسلوب غنيّ للوجود السياسي الروماني انطلاقًا من طروادة والحرب المعلنة لغزو المدينة، هي واحدة من الأحداث الأكثر بروزًا والأكثر تحريكًا للتاريخ الغربي. كل شيء يحدث كما لو أنه بالإضافة إلى تعدّد وجهات النّظر والنّزاهة والحياد الفكري والشّعري للملحمة الهوميرية، تأتي للانضمام حقيقة نهائية وكاملة التي ستحقق ما لم يكن قد تحقق مطلقًا في التاريخ، والذي يبدو في الظاهر أنه لا يمكن أن يتحقق في ذاته، مع

(1) Ibid; 9; 742; p. 107.
(2) Ibid; 4; p. 108; 232 sq



العلم أن حقيقة إرجاع العدالة لأجل المهزومين ليس في حكم القادم، الذي بإمكانه مواصلة القول منذ كاتو "جعلت الآلهـــة للمنتصـــرين ولكن كاتو للمهزومين"(1)، لكن من جهة الصيرورة التاريخية ذاهـــا. إنه أمر غير مصدّق بما فيه الكفاية أن هوميروس ينشد مجد المهزومين ويظهر إذن في قصيدته، نفسه الثّناء، كيف أن حدثًا واحدًا ونفســه يمكن أن يكون له جانبين، وكيف أنّ الشّاعر، بخلاف الواقع، ليس له الحق في المصارعة والقتل إذا جاز التعبير مرة ثانية الجانـــب الآخـــر بالاحتفال بانتصار الطرف الثاني. لكن ما هـــو أكثـــر غـــير قابـــل للتصديق، أن نفس الشيء قد حدث في الواقع، ونحن قد ندرك جيدًا هذا التأويل الذاتي لشعوب تمثّل جزءًا جوهريًّا من واقع ما، إذا اعتبرنا أن الرومانيين، بالقدر الذي كانوا أحفاد الطـــرواديين، في اتصـــالهم الأول الواقعي مع اليونانيين، يعتبرون أنفسهم ذات علاقـــة بشـــعب الإلياذة.

لأنّ كلّ شيء يحدث وكأنه وجد في الواقع في بدايـــة التـــاريخ الغربـــي حربًا بالمعنى الهيراقليطي، بمعنى آخر وكأنّ الصراع والمعارك كانت تمثّل "أب كلّ الأشياء"، بقدر ما تكره نفس الظاهرة الواحدة لتظهر في جانبها المزدوج المتميّز أصلا. ومنذ ذلك الحـــين، لم يعـــد

(1) (victrix causa diiss placuit sed victa Catonis);
Extrai de Lucain; La Pharsale (la guerre civile) texte établie et traduit par A. Bourgery; Paris; Les Belles Lettres; 1962; 1.128; Voir le commentaire de l'utilisation que fait Hannah Arendt de cette situation in Hannah Arendt-Karl Jaspers; Briefwechsel 1926-1969 éd.Lotte Kohler et Hans Saner; Munich-Zurich; Piper 1985; p. 769sq



هناك أي شيء بالنسبة لنا سواء في العالم المادي أو العالم التاريخي- السياسي، لم يكتسب الشيء أو الظاهرة التي قمنا أولا باكتشافها أو دراستها ضمن جوانبها المتعددة حقيقة كاملة، بمعنى آخر إن لم يتمظهر في جميع جوانبه وإذا لم يتمكّن من البلوغ إلى المعرفة والتّمفصل انطلاقا من جميع الوضعيات الممكنة في عالم الإنسان.

إنه فقط داخل هذه الرؤية الرومانية، حيث تذكي النار لإزالة الإبادة، بإمكاننا تقريبًا أن نفهم إنها حقًّا حرب إبادة ولماذا، بقطع النّظر عن أيّ اعتبارات أخلاقية، ليس لها مكان في السّاحة السياسية. إذا كان صحيحًا أن شيئًا ما ليس واقعيًّا في عالم تاريخي-سياسي مثلما هو الأمر في العالم المادي، إلا إذا تمظهر للعيان وبان في كل جوانبه، لذلك يجب دائمًا أن توجد كثرة إنسانية أو شعوب أو وضعيات، لكي تصير الحقيقة ممكنة، وحتى نضمن لها الاستمرارية. وبعبارة أخرى، العالم لا ينشأ إلا إذا كان هناك آفاق، وأنه يوجد فقط اعتمادًا على تصور ما لترتيب أشياء العالم. عندما يحتل شعب ما وضعية كهذه في العالم، والذي ليس بمقدور أحد استنساخه مباشرة، طالما أنه يقدم دائمًا رؤية للعالم وحده القادر على تجسيمها - مدينة أو حتى فقط مجموعة من الأشخاص وقع تدميرها، ليس فقط شعب، أو مدينة ولا حتى بعض أعداد من البشر قد وقع تدميرهم، ولكن جزء من العالم المشترك قد وجد مبادًا: جانب تحته كان يظهر العالم نفسه والذي ليس باستطاعته أن يظهر نفسه مطلقًا في المستقبل. الإبادة هنا لا تعادل بالتالي ببساطة شكلاً من أشكال ضياع واختفاء العالم، ولكن تتعلق أيضًا بمن ارتكب هذه الإبادة. السياسة بالمعنى الضيق والمحدود للعبارة ليس لديها الكثير ما تفعله للبشر كما للعالم



الذي يوجد بينهما، والتي تبقيهم على قيد الحياة، طالما أصبحت لها وظيفة تدميرية، وحيث إنها تتسبب في انهيار العالم، إنها تدمّر وتبيد ذاتها. بمعنى آخر: وكلما وجدت شعوب في العالم التي يتعامل بعضها مع البعض الآخر وأقامت مثل هذه العلاقة، خلق وشيّد عالم بينهما وأصبح هذا العالم المشيّد بينهما أكبر وأكثر غنى وثراء. وكلما تعددت وجهات نظر داخل الشعب ما، التي من خلالها من الممكن أن نرى نفس العالم الذي يسكنه الجميع أيضا، أصبحت الأمة أكبر وأكثر انفتاحًا. وإذا كان حدث العكس على إثر وقوع كارثة كبرى شعب واحد قد بقي على قيد الحياة، وإذا كان يجب أن يحدث أن جميع أعضائه يتصورون ويفهمون العالم انطلاقًا من منظور وحيد ويعيشون في توافق تام، سيذهب العالم بالمعنى التاريخي- السياسي إلى حتفه، وأن هؤلاء البشر الخاصين من العالم الذين سيبقون على الأرض ليس لديهم أي قواسم مشتركة معنا، أن هذه القبائل الخاصة من العالم ومن العلاقات التي وجدتها الإنسانية الأوربية عندما اكتشفت قارات جديدة، تمّت استعادتها من قبل عالم البشر أو إبادتها دون أن ندرك أنهم ينتمون أيضًا للإنسانية. بعبارة أخرى لا يمكن أن يوجد بشر بالمعنى الخاص للكلمة إلا حيث يوجد عالم، ولا يمكن أن يوجد عالم بالمعنى الخاص للكلمة إلا حيث كثرة الجنس الإنساني لا تختزل إلى كثرة سطحيّة متماثلة للنوع.

لذلك تمثل حرب طروادة التي تكرّرت على الأرض الإيطالية ذات رمزية عالية، والتي ينسب إليها الشعب الروماني وجودهم السياسي والتاريخي، لم تنته بدورها بإبادة المهزومين وإنّما انتهت بتحالف ومعاهدة. يتعلق الأمر في الواقع ليس فقط بإشعال النار لغاية



قلب السبل بكل بساطة، ولكن بتخيل سبل جديدة لحريق بهذا الحجم وهذه الأهمية. التحالف والمعاهدة، من حيث أصلهما وتصورهما المتميّز بكل قوّة عند الرومانيين، في علاقة وثيقة بالحرب بين الشعوب، وتمثّل، بالنسبة للرومان، امتدادًا طبيعيًّا لكل حرب إذا جاز التّعبير. نجد هنا أيضًا عنصرًا هوميروسيًّا أو ربّما شيئًا ما التقاه هوميروس نفسه عندما بذل كل ما في وسعه لإعطاء الشّكل الشعري النهائي لدورة الأساطير الطّروادية. هناك إدراك أنه حتى اللقاء الأكثر عدائية بين البشر يبقي على بعض الأشياء التي هي مشتركة إلى الآن فيما بينهم؛ لأنه كما قال أفلاطون ذات يوم إن "فعل الفاعل الذي يفعل والتّأثير الذي يحدثه على الضعفاء الذين يخضعون يحمل نفس الخصائص"[1] (محاورة الجورجياس)، بحيث إنه عندما ينتهي الفعل والمعاناة، يمكن أن تصبح بعدئذ شقّين أو شكلين لنفس الحدث. لذلك فإن الحدث ذاته لم يعد صراعًا ومعركة ولكن يتحول إلى شيء آخر يجعله بمثابة نصب تذكاري في متناول أنظار الشعراء ومديحهم، أو في متناول من ينوون العودة إلى ماضي المؤرخ. بيد أن، على الصعيد السياسي، الاجتماع الذي يحدث في المعركة أو القتال لا يمكن أن يبقى لقاء إلّا إذا توقف القتال قبل تدمير الخصم المهزوم وإلاّ انبثق شكل جديد من الاتفاق. كل معاهدة سلام، حتى وإن لم يتعلّق الأمر فعليًا بمعاهدة وإنّما "بديكتا"[2] أي بمعنى (الضّرورة المطلقة)، الشروط التي تفرض بالقوة لها على وجه التحديد لوائح

(1) Platon; Gorgias; 476 c-e; Paris; Flammarion 1987; trad; M. Conto: p. 194

(2) Dikta



جديدة ليس فقط مقارنة بتلك التي كانت موجودة قبل اندلاع الأفعال العدائية، ولكن أيضًا بالمقارنة مع تلك التي تظهر مجدّدًا أثناء هذه الأفعال العدائية، كعنصر مشترك بين الذي كان يفعل وبين الذي كان يعاني (أو الذي يقع عليه الفعل). مثل هذا التحول (من مجرّد الإبادة إلى شيء آخر يواصل البقاء) هو سابق التّضمين في حياديّة ونزاهة هوميروس التي لا تدع لأقلّ الأشياء في العالم أيّ انفلات أو هروب من مجد وشرف المهزومين، والتي بفضلها قد صار اسم أخيل مرتبطًا للأبد بهكتور. لكن عند اليونانيين مثل هذا التحول في العلاقات الحميمة قد حدّد بصفة استثنائية، وذلك عبر تقييده بمجال الشعر والنّصب التذكارية، ولا يمكن أن يكون له تأثير سياسي مباشر.

في الواقع، تمثل المعاهدة والتحالف بما هما مفهومان محوريان أو مركزيان للسياسة، لهما ليس فقط أصل تاريخي روماني، ولكن هما أيضًا أجنبيان عن الجوهر اليوناني ولتصوّره للمجال السياسي، بمعنى عن "البوليس" أو المدينة-الدولة. ما كان قد حدث عندما وصل أحفاد الطرواديين على أرض إيطاليا، كان ليس أكثر أو أقلّ من خلق سياسة، أو على وجه التّحديد حيث إنها مسّت حدودها وأخذت في الانتهاء بالنسبة لليونانيين: مع العلم أنه في العلاقات ليست تلك المتعلقة فيما بين مواطنين متساوين ومن نفس المدينة، إنما فيما بين شعوب أجنبيّة وغير متشابهة، والذي قد كان النزاع والصراع وحده من قام بجمعهم. بالتأكيد عند اليونانيين أيضًا، كما رأيناه سابقا، كان الصراع، وبالتالي الحرب، أيضًا عنصر بداية لوجودهم السياسي، ولكن فقط إلى الحدّ الذي تمكنوا من الحصول فيه على



هويّتهم الخاصة في هذه المعركة، وحيث كانوا يجتمعون لإثبات بطريقة نهائية ودائمة طبيعتهم الخاصة. عند الرومان، نفس المعركة أصبحت عنصرًا يسمح لهم أيضًا كما لشركائهم من الاعتراف ببعضهم البعض، وعندما انتهت المعركة، فإنهم لم يعودوا للانطواء على أنفسهم وعلى انتصاراتهم ومجدهم فيما بين جدران مدنهم وداخلها، ولكنهم قد تمكنوا من اكتساب شيء ما جديد، مجال سياسي جديد، الذي قد تمّ تأمينه وضمانه بواسطة المعاهدة، والتي بفضلها أصبح أعداء الأمس حلفاء الغد والمستقبل. لنتحدّث بطريقة سياسية، إن المعاهدة التي تربط شعبين تخلق عالمًا جديدًا فيما بينهم، أو بالتحديد تضمن الاستمرارية لعالم جديد الذي هو الآن مشترك، والذي أخذ في النشوء والولادة عندما التقوا ببعضهم البعض في المعركة وتمكنوا من إنتاج شيء متساو بموجب فعلهم ومعاناتهم.

هذه الطريقة في معالجة وحلّ سؤال الحرب - سواء كانت خاصة بالرومانيين منذ البداية، أو كانت قد ظهرت فقط فيما بعد، في تفكير وأسلوب حرب الإبادة لطروادة - هو أصل مفهوم القانون والأهمية الاستثنائية التي قد اتخذها القانون وتشكيل القوانين في الفكر السياسي الروماني؛ لأن القانون[1] الروماني هو مختلف وحتى على النقيض مما يعنيه اليونانيون بالناموس، يعني بالتحديد "رباط دائم" ومباشرة بعد المعاهدة، في القانون العام كما في القانون الخاص. القانون إذن هو شيء يوحد البشر ويطبق ليس بفعل عنيف أو ديكتا، وإنما بفضل الاتفاق والتوافق. إنشاء القانون، هذا الرابط الدائم الذي يخلف عنف الحرب، هو نفسه إذن مرتبط بالكلام

(1) La lex (romaine)



وفي علاقة بالجمهورية، وبالتالي إلى شيء ما، الـذي هـو حسـب التصور اليوناني والتصور الروماني، كان يوجد وسط كـل الأبعـاد السياسية.

لكن ما هو حاسم أن النشاط التشريعي وبالتالي القوانين ذاهّا لا ترجع للمجال الخاص السياسي إلا بالنسبة للرومانيين، في حين أنـه، من خلال التصور اليوناني، النشاط التشريعي كـان منفصـلا عـن الأنشطة الخاصة السياسية وعن اهتمامات المواطنين داخل البوليس أو المدينة-الدولة، وأن المشرّع ليس في حاجة أن يكون مواطن المدينـة والذي، قادمًا من الخارج، بإمكانه إنجاز مهمته كما لو أنه بإمكانننـا أن نطلب ما نحتاجه للمدينة من نحات أو مهندس. في رومـا علـى العكس كان قانون الاثني عشرة طاولة بالرغم من تأثرها في نقـاط عدة بالنموذج اليوناني، ليست عمل إنسان واحد، وإنما عقـد بـين فصيلين اثنين من الأعداء، النبلاء والعوام، الذي يدعي اتفاق الشعب كله، هذا الاتفاق الكلّي[1] الذي دائمًا ما نسب إليه التأريخ الروماني "دورًا خارقًا للعادة" في صياغة القوانين[2]. فيما يتعلـق بالخاصـية التعاقدية للقانون، مما له دلالة أن قانونًا أساسيًّا ما، الذي يعود إليـه فعليًّا تأسيس الشعب الروماني، لم يكن لديه هدف توحيد فصيلين من الأعداء بمحو بسيط للاختلاف بين النبلاء والعوام. بل على العكس: منع صريح في عقد زواج بين النبلاء والعوام، الذي تم إزالته في وقت لاحق، عمق الفصل أكثر من ذي قبل أيضًا. فقط قد قاموا بوضـع

---

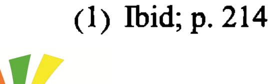
(1) Consensus omnium

(2) Franz Altheim; Romische geschichte; 2.4 édition augmentée et complétée; Francfortsur-le-Main; Klostermann; 1953; p. 232.



نهاية للسلوك العدائي، لكن الجانب القانوني من اللائحة على وجه التحديد بالمعنى الروماني يتكون مما هو الآن من عقد، والتي أصبحت الجمهورية الرومانية، وكانت تقع في الفضاء المتوسطي ما بين فصيلين من الأعداء في السابق. القانون هنا إذن شيء يخلق علاقات جديدة بين البشر، والذي يربطهم ليس بمعنى الحق الطبيعي حيث كل البشر يتعرّفون طبيعيًّا إلى الخير والشرّ بواسطة صوت وعي الطبيعة، ولا بمعنى الأوامر المفروضة من الخارج على كل الناس بطريقة عادلة، ولكن بمعنى الاتفاق بين المتعاقدين. بما أن اتفاقًا ما لا يمكن أن يحصل إلّا إذا كانت مصالح الطرفين مضمونة، أيضًا يتعلق الأمر داخل هذا القانون الروماني الأول "تأسيس قانون مشترك يأخذ بعين الاعتبار الطرفين"[1]. لتقدير فقط قيمة الخصوبة السياسية غير العادية لمفهوم القانون الروماني، خارج أيّ اعتبار أخلاقي، التي يجب أن تبقى بالنسبة لنا ثانوية، يجب علينا أن نتذكّر سريعًا التصور اليوناني المختلف لطبيعة القانون. القانون، بالمعنى اليوناني، لا هو بالاتفاق ولا هو بعقد، وهو لا ينشأ لا من النقاش ولا من الأفعال المتناقضة للبشر، فهو إذن ليس شيئًا يقع ضمن المجال السياسي، ولكن تمّ تصميمه أساسًا من قبل المشرّع، ويجب أن يكون موجودًا قبل أن يتمكن من الحصول على بعد سياسي خاص. على هذا النحو، هو ما قبل-سياسي، ولكن بالمعنى التأسيسي لكل فعل سياسي مستقبلي ولكل علاقة سياسية. كما يجب أولا بناء أسوار المدينة التي قارنها هيراقليطس يومًا بالقانون قبل أن تصبح لديهم مدينة محددة داخل منشآتهم وفيما بين حدودها، كما أن القانون نفسه يحدد الملامح

(1) Ibid; p. 214




الخاصة لسكانه الذي يميزهم عن كل المدن الأخرى وعن سكاها. القانون هو الحصن الذي شيّده وصنعه رجل واحد بداخله، والذي في غضونه خلق الفضاء السياسي المناسب، حيث تتحرّك الكثرة بكلّ حريّة. لذلك يذكر أفلاطون أيضًا زوس حامي الحدود، قبل البدء في سن القوانين لتأسيس مدينة جديدة. يتعلق الأمر بضبط الحدود وليس برابط أو وحدة. القانون هو الذي - إذا جاز التعبير- من خلاله يبدأ البوليس حياته اللاحقة: لا يمكن محوه دون التخلي عن الهوية الخاصة، والانتهاك يعادل تجاوز الحد المعين للوجود وبالتالي الغطرسة. لا ينطبق القانون خارج البوليس، فقوّة رابطه لا تمتدّ إلا للفضاء الذي يحتويه ويحدّه. تجاوز القانون وانتهاكه والخروج عن حدود البوليس هو أيضًا بالنسبة لسقراط، بالمعنى الحرفي، أمر واحد ونفس الشيء. ما هو حاسم، أن القانون رغم أنه يحدّد مجالا حيث يتنازل الناس فيه عن العنف فيما بينهم، يخفي في ذاته، بالاستناد إلى تكوينه كما بواسطة طبيعته ذاها، شيئًا من العنف. فإنه ينتج عن التصنيع وليس عن العمل، يشبه المشرّع مخطّط المدينة والمهندس المعماري، وليس لرجل الدولة أو المواطن. القانون بإنتاجه الفضاء السياسي، يحتوي عنصر الانتهاك وهذا العنف الذي يميز كل إنتاج. بما هو اصطناع، فهو يتناقض مع الذي نما بشكل طبيعي والذي كي يوجد لم يتطلب أيّ مساعدة، لا إلهية ولا إنسانية. إلى كل الذي لم يكن طبيعيًّا ولا انبثق من تلقاء نفسه ينتمي بشكل خاص إلى القانون الذي بفضله قد تمّ إنتاج هذا الشيء، كل شيء يتم بموجب قانون مختلف، وليست هناك علاقة بين هذه القوانين ولا حتى بين الذي قد تم فرضه بواسطته. "القانون" كما لاحظ بيندار في شذرته الشهيرة، والتي ينقلها



أفلاطون عنه أيضًا "ملك على الجميع، الميتين والخالــدين، وهــو في نفس الوقت يعيد العدالة، ويقود بيد سيادية العنف المتطرف"[1] تجاه الإنسان الذي يخضع له، هذا العنف يعبر عن نفسه في حقيقة القوانين التي تأمر، وتحكم بسيطرة مطلقة داخل البوليس حيــث لا يوجــد إنسان له الحقّ في السيطرة على من يَتساوون معه. لذلك القوانين هي الأب والطّاغية في آن واحد، كما فسّرها سقراط لصديقه في محاورة الكريتيون[2]، وليس فقط لأنه في البيت الأسري القديم كان يســود العنصر الاستبدادي، والذي كان يحدد أيضًا سلوك الأب تجاه الابن، بحيث إنه عندما نقول "الأب والاستبداد" كان كله يمثل شيئًا واحدًا، ولكن أيضًا لأن القانون قد أعطى المواطن كما أعطى الأب الابــن (وبالتالي يمثل القانون الافتراض المسبق لهذا الوجود السياسي الكــل مثل الأب الذي هو شرط الوجود الفيزيائي للابن)، وبالتالي، حسب رأي البوليس - حتى إذا لم يكن رأي سقراط ولا أفلاطون - تعــود إليه تربية المواطن. ولكن بالنظر إلى أن طاعة القانون هذا لــيس لهــا مدى طبيعي كما هو الحال ذلك حيال الأب، يمكن أيضًا مقارنتــها بسلوك السيد والعبد: المواطن داخل البوليس وأمامّ القــانون حــرًا، بمعنى حرّ في حدود القانون الذي يوجد ضمنه وحيث كان يوجــد فضاء الحريّة، طوال حياته "ابن وعبد" في نفس الوقت. لذلك فــإن

---

(1) Pindare (édition Tusculum); fragment n143. «La loi/de tous la reine du monde/Mortel et Immortels/Mène le plus violent de la justice/De la plus haute main.» Cf; Platon; Gorgias; 484; Op. cit., p. 213.

(2) Platon; Criton; 50-51; Paris; Les Belles lettres; 1963; trad.M.Croiset; p. 226-229.



اليونانيين، الذين لم يكونوا يخضعون داخل البوليس إلى أي سلطة شخص آخر، وبدؤوا في تحذير الفرس بأن لا يقللوا من قوّهم العسكريّة؛ لأنهم جميعًا كانوا يخشون قانون البوليس أي المدينة - الدولة خشية لا تقل عن خشية الفارسيين من ملكهم العظيم. مهما كانت الطريقة التي نأوّل بها المفهوم اليوناني للقانون، القانون لا يمكنه بحال من الأحوال بناء جسر بين شعب وآخر، ولا، حتى داخل الشعب نفسه، من مجتمع سياسي إلى آخر. حتى في حالة تأسيس مستعمرة جديدة، وكان قانون المدينة الأم لا يكفي، والذي كان يمضي في اتجاه تأسيس بوليس آخر كان في حاجة مجدّدًا إلى مشرّع شخص ما يقوم بإرساء القوانين، التي يمكن اعتبارها ضمانة للمجال السياسي الجديد. فمن الواضح أنه في مثل هذه الظروف لقد تم استبعاد ببساطة تشكيل إمبراطورية، حتى أثناء الحرب مع الفرس نوع من الوعي الوطني الهيليني كان قد استيقظ، الوعي بامتلاك لغة مشتركة ومؤسسة سياسية مشتركة لكل اليونان. وحده اليونان بأكمله تمكن من الحفاظ على الشعب اليوناني من الخراب، لكن الجوهر اليوناني كان قد اختفي في هذه الحالة. بإمكاننا بسهولة قيس المسافة التي تفصل هذا التمثل للقانون بوصفه الرئيس الوحيد والمطلق للبوليس عن التصور الروماني، إذا كنّا نتذكّر أنّ فيرجل يصف اللاّتينيين الذين وصل إنياس بجوارهم بوصفه شعب حيّ "ليس عن طريق الإلزام أو بواسطة طاعة القوانين، وإنما من تلقاء ذواهم ولإتباع نموذج آلهة العصور القديمة"[1]. يظهر القانون لأن الأمر يتعلق الآن بعقد معاهدة بين المواطنين والوافدين الجدد. إن هذه المعاهدة هي

(1) Virgile; Enéide; Op. cit., 7; 203sq; p. 53sq.



الأساس في تأسيس روما، وإذا كانت مهمة روما تقتضي "وضع الكون كله تحت طائلة قوانينها"[1]، هذا يعني أنّ الأرض كلّها محصورة داخل نظام تعاقدي، حيث تجعل من هذا الشعب وحده بارعًا؛ لأنه يستمد بدقة وجوده التاريخي الخاص من معاهدة. للتعبير عن هذا بواسطة مقولات حديثة، يجب أن نقول إن السياسة عند الرومان ابتدأت على شكل سياسة خارجية، بمعنى محدد بواسطة ما كان يمثل في الفكر اليوناني خارجًا عن كل سياسة. بالنسبة للرومانيين أيضًا، لا يمكن للمجال السياسي أن يظهر وأن يستمرّ إلا داخل القوانين، ولكن هذا المجال لا يتكون ولا ينمو إلا عندما تلتقي شعوب مختلفة. هذا اللقاء أو الاجتماع هو في حدّ ذاته عدواني، والكلمة اللاتينية "بوبيليس"[2] أي الشعب تعني في مصدرها "جنّد جيشًا"[3]. في كل الأحوال هذه الحرب ليست النهاية ولكنها بداية السياسة، بمعنى فضاء سياسي جديد مستمدّ من معاهدة سلام وتحالف. وهذا هو معنى "العفو" الروماني ذائع الصيت في العصور القديمة، فعل تجنيب المهزوم، التي قادت روما أولا لتنظيم كل مناطق وشعوب إيطاليا، ثم المناطق التي هي خارج إيطاليا. إن تدمير قرطاج لا يشكل اعتراضًا على هذا المبدأ المطبق أيضًا في السياسة الواقعية، مما يستبعد إبادة لصالح التّوسع والمصادقة على معاهدات جديدة. ما تمّ تدميره في قرطاج، ليس القوة العسكرية - التي اقترح عليها سكيبيو ظروف مواتية جدًّا وفريدة من نوعها حتى بعد الانتصار الروماني،

(1) Ibid; 4; 231; p. 104 sq

(2) Populus;

(3) Altheim; Romische Geschichte; 2 Op. cit., p.71



والذي جعل المؤرخ الحديث يتساءل إذا لم يكن قد تصرّف حسب مصلحته الخاصة منها لصالح مصلحة روما (مومسان)[1]، ولا حتى القوة التجارية المنافسة في البحر الأبيض المتوسط، ولكن بصفة خاصة "الحكومة التي لم تحافظ على كلمتها أبدًا والتي لا تمارس التسامح مطلقًا"، التي تجسم بالفعل المبدأ السياسي المناهض خاصة للرومان، والتي كانت تجاهه الدبلوماسية الرومانية عاجزة، والذي كان بإمكانه تدمير روما إذا لم تقم روما بتدميره. هكذا في كل الأحوال قد فكّر كاتو والمؤرخون المحدثون لاحقًا، الذين برّروا تدمير المدينة، المنافس الوحيد لروما التي لا زالت قائمة بالنظر لما كان عليه العالم في تلك الحقبة. مهما كانت قيمة هذا التبرير، ما هو حاسم في سياقنا، أنه بالتحديد لا يتوافق مع الفكر الروماني وأنه لم يكن بالإمكان أن يتمّ تأكيده من خلال المؤرخين الرومان. من كان رومانيا كان يمكن السماح له بالبقاء كمنافس لمدينة العدو، كما كان سيكبو القديم المنتصر على حنبعل يبذل قصارى جهده في ذلك. يمثل تذكّر مصير الأجداد عادة رومانية، فعلى وقع تدمير المدينة انفجر سيكبو إميليان في البكاء على أطلالها، وقد انتابه شعور بسوء حظه على حد تعبير هوميروس: "سيأتي اليوم الذي ستهلك فيه آليون المقدسة، وبريام، وشعب بريام في نزهة جيدة"[2]. أخيرًا، كان تعيين الانتصار الذي ينتهي بالتدمير على أنه بداية التراجع توجّهًا رومانيًّا. كما فعل كل المؤرخين الرومان تقريبًا إلى حدّ تاسيتوس. بعبارة أخرى إنه تقليد

---

(1) Mommsen; Histoire; romaine;

(2) Homère; Iliade; 4; 164sq et 6; 448 sq; Paris; Les Belles Lettres; 1961; p. 97 et 169



روماني لمعرفة الجانب الآخر من وجوده الخاص الذي ينبغي الحفـــاظ عليه وصيانته والإبقاء عليه على قيد الحياة؛ لأنه بالتحديد تمّ الكشف عليه على هذا النحو في الحرب - ليس بواسطة الرحمة تجاه الغـــير - ولكن على أمل توسيع المدينة، التي منذ تلك اللحظة، يمكن أن تدرج **أيضًا هذا العنصر الأجنبـــي تمامًا في تحالف جديد. هذا الوعي** تسبب في ما بعد في دفع الرومان للانخراط بكل إصرار وتحدّ لصالح الحريـــة والاستقلال عن اليونانيين، حتى عندما يكون موقف ما يأخذ بعـــين **الاعتبار الظروف السائدة فعليًا في البوليس اليونانية قد يبدو نوعًا من** الجنون والعدمية. ليس لأننا نريد أن نصلح في اليونان ما كنّـــا قـــد ارتكبناه من ذنب في قرطاج، ولكن بالتحديد لأننا نعتبر أن الحضارة اليونانية كواجهة خلفية للحضارة الرومانية. بالنسبة للرومانيين كـــل شيء يحدث كما لو كان أن هكتور التقى بأخيل مرة أخرى وعرض عليه التحالف بمجرد أن تكون الحرب قد انتهت. لكن، في الأثنـــاء، كان أخيل قد أصبح للأسف هرمًا وفظًّا. في هـــذه الحالـــة أيضًـــا، سيكون من الخطأ تطبيق معايير أخلاقيـــة وتخيـــل شـــعور إيتيقـــي (أخلاقي) من المحتمل أن يجتاح السياسة. كانت قرطاج من أول المدن التي قد كانت روما تتعامل معها، والتي تعادلها في القـــوة، في حـــين تجسد في نفس الوقت مبدأ يعارض روما. وتبين هذه المدينة لأول مرة أن المبدأ السياسي للتعاقد والتحالف لا يمكن أن ينطبق في كل مكان، وأن له حدوده. لفهم ذلك، يجب علينـــا أن نضـــع في الاعتبـــار أن القوانين، التي بمساعدتها تمكنت روما أولا مـــن تنظـــيم المقاطعـــات الإيطالية، ومن ذلك كل بلدان العالم، لم تكن فقط معاهدات بالمعنى الراهن للعبارة، ولكن تطمح لنسج رابط مستمر. وبالتالي فإنها تميـــل



بالضرورة إلى التحالف، إنه تحالف مع حلفاء روما، الحلفاء الذين كانوا تقريبًا كلهم أعداء مهزومين سابقين، الذي جاء إلى حيز الوجود فيما يسمى بالمجتمع ("السوسيوتاس"[1]) الروماني الذي لا علاقة له مع ما نسميه في اللغة الألمانية (المؤسسة) "قسلشفت"[2] ولكن بدلا من ذلك مع "المجتمع" بمعنى التجمع، ومع العلاقات التي تنطوي عليها مع الشركاء. لكن الرومان أنفسهم يتطلّعون، ليس لهذه الإمبراطورية الرومانية، بل إلى هذه الهيمنة الرومانية على الشعوب وعلى البلدان (التي، كما نعلم منذ مومسان، تشكلت أيضا ضدّ إرادهم وفرضت نفسها عليهم) أكثر مما فرضت نفسها على المجتمع الروماني إلى نظام تحالف أنشأ بواسطة روما يمتدّ إلى ما لا نهاية، حيث تكون الشعوب والبلدان مرتبطة بروما ليس فقط بواسطة معاهدات وقتية ومتجددة، ولكن تصبح تحالفات أبدية، وهو ما تسبب في هزيمة الرومان في حالة قرطاج. إنّ ما حدث هنا بالتحديد قد كان من الممكن التوصل إليه عبر معاهدة بين متساويين، لنقل بعبارات حديثة نوعًا من التعايش، وأن معاهدة ما بالمعنى الحديث كانت خارج ممكنات الفكر الروماني. لا يتعلق الأمر بصدفة عشوائية لضيق فكر ما. ما يجهله الرومان في إطار التجربة الأساسية والذي حدّد منذ البداية وجودهم السياسي، كان بالتحديد الخصائص الجوهرية للفعل التي كانت قد قادت اليونان إلى التقيّد داخل حدود النوموس (القانون)، وبطريقة أكثر عمومية الفهم تحت طائلة مفهوم القانون ليس رابط وعلاقة، وإنما حدّ وجهاز تضمين لا ينبغي

(1) societas

(2) La Gesellschaft



انتهاكه؛ لأنه بالتحديد مطابق لجوهره، ينتج الفعل دائمًا مهما امتد علاقات وروابط تكون القسوة متأصلة فيها، و(كما كان يقول أخيل) "نَهَم"، الذين لا يستطيعون سوى الحصول على حدود خارجية بفضل القانون بالمعنى اليوناني أو بفضل النوموس. القسوة، كما يفهمها اليونانيون لا تكمن في قسوة الإنسان الذي يفعل وفي غطرسته، ولكن في الواقع أن العلاقات الناشئة عن الفعل يجب أن تكون ضرورية، ويجب أن تكون من طبيعة ما تمدّ إلى ما لا نهاية. كل علاقة مؤسسة بواسطة الفعل، بقدر ما تربط بين بشر فاعلين، تندرج ضمن شبكة من العلاقات والاتصالات أو أنها تطلق علاقات جديدة، لذلك تقوم بطريقة حاسمة بتعديل مجموعة العلاقات الموجودة مسبقًا، وتمتدّ بعيدًا دائمًا من خلال وضع المزيد من الأشياء في اتصال وفي حركة، والتي لا يمكنها أن تتوقع أبدًا من يفعل. هذا الميل إلى اللّاتحدّد تتعارض مع النوموس اليوناني، الذي يحدد الفعل المنجز بما ينتج بين البشر داخل البوليس، والذي يرجع للبوليس ما هو موجود أبعد من ذلك، والذي يجب ضرورة بواسطته إقامة اتصال خلال إنجاز أفعالهم. إنه فقط من خلال هذه الطريقة، حسب الفكر اليوناني، يصبح الفعل ضرورة فعل سياسي، بمعنى أنه مرتبط بالبوليس وبالتالي يرتقي إلى أرقى شكل من أشكال الاجتماع الإنساني. انطلاقًا من النوموس الذي يحدّه ويمنعه من التلاشي داخل نسق من العلاقات المتنامية التي لا يمكننا بناؤها بنظرة، يحتفظ الفعل المنجز بشكل من الاستمرارية التي تحوله إلى فعل، حيث إن حجمه، بمعنى التفوق، يمكن حفظه وضمانه بواسطة الذاكرة. بهذه الطريقة، يتعارض النوموس مع الطبيعة الزائلة (التي كان اليونانيون في العصر التراجيدي تجاهها



شديدي الحساسية) خاصية كل الأشياء الميتة الفانية، ومـع الكـلام المتكلم المضمحل كما بالنسبة للفعل المنجز. هـذه الملكـة المتعلقـة بنوموسهم أنتجت تشكيلات أكسبت اليونانيين عدم القدرة علـى تشكيل إمبراطورية، وليس هناك أدنى شك أن هيلاد كلها قد قتلـت أخيرًا بسبب نموس البوليس، المدينة-الدولة، التي قـد تمكنـت مـن التّضاعف بواسطة الاحتلال، لكنهم لم يسـتطيعوا مطلقًـا الاتحـاد ولا الوحدة بواسطة رابط دائم. لكن بإمكاننـا القـول أيضًـا إن الرومانيين كانوا ضحية قوانينهم. بالتأكيد مكنهم القانون من إقامـة علاقة وتحالف دائم في كل مكان، وحيث ذهبوا، ومع ذلك، كـان في حد ذاته غير محدود يفرض عليهم رغمًا عن إرادتهـم وحـتى في غياب أي إرادة للقوة أو أي عطش للهيمنة، والسيادة علـى الكـرة الأرضية، التي بمجرد الحصول عليها لا يمكن إلّا أن تنـهار. ويمكـن أيضًا أن نعتبر كنتيجة طبيعية لهذه الظاهرة أنّ مع سقوط روما مركز العالم قد اختفى إلى الأبد، وربما أيضًا بالتحديد الإمكانية الرومانيـة لتجميع العالم حول مركز، بينما حتى اليوم عندما نفكر في نهاية أثينا، نستطيع أن نضع فرضية أنه ليس مركز العالم الذي اختفـى للأبـد، وإنما إمكانيّة عليا للإنسان والعالم. هـذه القـدرة المسـتنتجة مـن التحالفات والروابط الدائمة الموسّعة دون توقف لم تكسب الرومانيين فقط توسيع إمبراطورية تمتد في نهاية المطاف إلى ما لا نهاية، التي أدت إلى خسارة المدينة وخسارة إيطاليا التي كانت تهيمن عليها: وكلفتهم نتيجة سياسية أقل كارثية، ولكن روحيًا لا تقلّ حسمًا عن فقـدان النـزاهة اليونانية- الهوموريسية، بمعنى العظمة والتفـوق في جميـع أشكاله وأينما كانوا، وأيضًا الرغبة في تخليدهم وذلك بمـدحهم. إن



فعل كتابة التاريخ والشعر هو حصرًا فعل روماني، في حين أن الشعر والتاريخ اليوناني لم تكن مطلقًا يونانية، حتى في عصر الانحطاط. يتعلق الأمر هنا بصفة دائمة واستثنائية بتسجيل تاريخ المدينة وكل ما يخصها من قريب، إذن خاصة نموها وتوسعها منذ تأسيسها، كما كان يقول فرجيل، حكاية من أدى إلى تأسيس المدينة، أفعال وأسفار إنياس، في انتظار تأسيس مدينته[1]. نستطيع القول، بمعنى ما، إن اليونانيين الذين أبادوا أعداءهم كانوا على صعيد التأريخ أكثر إنصافًا، والذين نقلوا لنا كثيرًا وبشكل ملحوظ عن أعدائهم، الذين جعل منهم الرومان حلفاءهم. ولكن هذا الحكم هو أيضًا خاطئ إذا أدركناه من الناحية الأخلاقية. وتحديدًا لأن البعد الأخلاقي للهزيمة كان مفهومًا تمامًا من قبل الغزاة الرومان: كانوا يسألون أنفسهم على فم الأعداء المهزومين إذا لم "يكونوا غزاة عالم يمارسون الابتزاز، وحيث إن غريزة التدمير لا يمكن أن تجد أي أرض"، إذا كانت رغبتهم في خلق علاقات في كل مكان وتقديم للآخرين علاقات أبدية مع القانون لا يمكن أن يعني أيضًا أنهم كانوا "الوحيدين من بين كل الشعوب يرغبون بكل شغف الفراغ كما الامتلاء"، بحيث إنه، وفي كل الأحوال من وجهة نظر المهزومين، قد يبدو أن ما يسمونه "هيمنة" لا شيء يعني غير السلب والذبح والنهب، وحيث إن السلام الروماني الشهير، لم يكن سوى اسم

---

(1) Virgile; Enéide; Op. cit., 1; 5; Pour le concept romain de fondation chez Hannah Arendt; Essai sur la Révolution; trad.M.Chrestien; Paris; Gallimard 1967; p. 303sq.Cf. également «L'abime de la liberté et le novus ordo saeclorum»; La Vie de l'esprit; 2; Op. cit., p. 244.



الصحراء التي تركوها خلفهم[1]. ولكن مهما كانت مثل هذه الأفكار مؤثرة جدًّا إذا واجهناها بالتأريخ الوطني القومي الحديث، فإنّ هذا الجانب الآخر الذي تكشف عنه ليس إلّا الجانب الإنساني العالمي من كل انتصار: من جانب المهزومين كمهزومين. فكرة أنه قد يكون هناك شيء مختلف جذريًّا وحتى الآن مماثل لعظمة روما، وبالتالي تستحق نفس القدر من ذكرى التاريخ، هذه الفكرة التي يقدّم بها هيرودوت روايته عن الحروب الفارسية كانت غريبة تمامًا عن الرومان. ليس هناك شكّ (مهما فكرنا في الحدود التي بلغها الرومان في هذا الشأن) أن مفهوم السياسة الخارجية، وإذن فكرة نظام سياسي خارج حدود جسد الشعب الخاص أو مدينة ما، هو في أصله حصريًّا روماني. هذا التسييس الروماني للفضاء فيما بين الشعوب هو بداية العالم الغربي، أكثر من ذلك هو من خلق لأول مرة العالم الغربي بما هو عالم بصفة عامة، كان هناك الكثير من الحضارات المميزة الكبيرة والغنية إلى حدود الحضارة الرومانية، لكن ما كان يوجد بينها ليس عالمًا، فقط صحراء من خلالها، في آلاف الحالات، تقام روابط فيما بينها، كما الأبناء الضّعفاء، كمسارات في مشهد غير مأهول، والذي في أسوأ الحالات، تحولت إلى حرب إبادة قامت بتخريب العالم الموجود. نحن تعوّدنا كثيرًا على تأويل القانون والواجب بمعنى الوصايا العشر، بما هي وصايا وموانع التي هي بالمعنى

(1) Dans le chapitre 30 de sa vie d'Agricola (texte établi et trad. par E. de Saint-Denis; Paris; Les Belles Lettres; 1967; p.23 -24); dont la partie centrale raconte la campagne militaire d'Agricole en Angletrre; Tacite rapporte le discours d'un commandant ennemi avant la bataille au mont Graupius (84 après J-C) auquel Hannah Arendt fait référence.



الحصري تقتضي واجب الطاعة، الذي جعلناه يسقط في غياهب النسيان الطابع المكاني الأصلي للقانون. كل قانون يخلق أولا مكانه حيث يكون صالحًا، وهذا المكان هو العالم الذي باستطاعتنا التحرك فيه بحرية. من هو خارج هذا المكان محروم من القانون، ولنتكلم بجدية أكثر، مستقل عن العالم: بمعنى الحياة الإنسانية المشتركة، إنها صحراء. إنها من طبيعة تهديدات السياسة الداخلية والخارجية، التي نحن في مواجهة معها منذ وصول الأنظمة الشمولية، وإخفاء العنصر السياسي الخاص من السياسة الداخلية كما من السياسة الخارجية. إذا كان على الحروب أن تصبح حروب إبادة، فإن العنصر التكويني للسياسة الخارجية منذ الرومان قد اختفت، والعلاقات بين الشعوب ستسقط في هذا المكان الخاص بالقانون والسياسة التي تدمر العالم وتتسبب في تصحيره. بالتأكيد، ما قد تم تدميره في حرب الإبادة هو أكثر من مجرد عالم عدو مهزوم: إنه قبل كل شيء المكان الوسيط بين الخصوم، وبين الشعوب التي في غالبيتها تكون العالم على الأرض. وبالنسبة لهذا المكان الوسيط الذي هو مدين بنشأته ليس للإنتاج بل للفعل الإنساني، ما قلناه منذ البداية، مع العلم ما تم تدميره بواسطة يد الإنسان يمكن إعادة بنائه بيد الإنسان، لم يعد صالحًا. عالم العلاقات الذي يولد عن الفعل، والنشاط السياسي الخاص للبشر، بالتأكيد أكثر صعوبة من حيث الهدم من عالم الأشياء المنتجة، حيث الصانع والخالق يستمرون لوحدهم أسيادًا. ولكن هذا العالم من العلاقات تعرض للتدمير، إذن قوانين الفعل السياسي الذي هو مسار في الواقع يصعب إلغاؤه داخل السياسي، يستبدل قانون الصحراء، غير أنه بما أن الأمر يتعلق بصحراء بين البشر، فهو يطلق



المسارات المدمرة التي تحمل في ذاتها نفس التجاوزات التي هي متأصلة في الفعل الإنساني الحرّ عندما يكون مبدع علاقــات. لقــد عرّفنــا التاريخ ببعض المسارات المدمرة، ولا يوجد مثل واحد أو أنــه قــد يكون من الضروري استرضاؤه قبل أن يؤدي إلى فقدانه عالما بأكمله وفي كل ثراء علاقاته.



الشذرة ج 3

مقدمة: معنى السياسة: 1 هل لا زال للسياسة في النهاية معنى؟

أي شخص يبدأ اليوم التفكير في السياسة يواجه حتمًا هذا السؤال. في زمن الحروب والثورة التي تنبّأ بهما لينين في هذا العصر، والذي نعيش فيه فعليًّا، حولت بطريقة غير مناسبة ومجهولة إلى حدّ الآن الأحداث التي تحدث في السياسة إلى عامل أساسي في المصير الشخصي لكل البشر المتواجدين على الأرض. ولكن أينما كان لهذا المصير من تداعيات، وحيث وجد البشر مأخوذين في زوبعة من الأحداث تنكشف الكارثة. غير أنه لا يوجد أي عزاء في هذه الكارثة التي أدت السياسة إليها بالنسبة للإنسان، حتى إنه ليس أكثر من الكارثة الكبرى التي لا زالت تتهدد الإنسانية جمعاء؛ لأنه يبدو أن الحروب في قرننا هذا "ليست عواصف من فولاذ"[1] التي تقوم بتنقية سماء السياسة، كما هي ليست "مواصلة السياسة بواسطة وسائل أخرى"[2]، ولكن هي كوارث ضخمة قادرة على تحويل العالم إلى صحراء والأرض إلى مادة جامدة غير حية. في حين أن الثورات كان من المفترض أن نعتبرها بجدية مع ماركس "كقاطرات للتاريخ"[3].

---

(1) Référence au livre Orage d'acier; paru en 1920 (Paris; Christian Bourgois; trad; H. Plard. 1955); dans lequel Ernest Junger raconte ses expériences de guerre sur le front occidental (de 1915 a 1918) dans le style du «réalisme héroique» qui l'a rendu célèbre.

(2) Carl Von Clausewitz; De la guerre 5 1832-1834) Paris; Ed. de Minuit; 1955; trad. D. Naville p. 67:

(3) Karl Marx; La Lutte des classes en France. 1848-1850; présent. de R. Huard; trad.revue de G. Cornillet; Paris. Messidor-Ed. Sociales 1984; p. 181



لقد بينوا أن سمة ما للتاريخ لا تمكّننا بوضوح من التطلّع بشكل واضح نحو الهاوية، وأنّ الثّورات (بعيدًا عن كونه قادرًا على التحكم في محتوى الكارثة) لا تفعل سوى التسريع بطريقة مخيفة من وتيرة نموها. إنها الحروب والثورات، وليس عمل الحكومات والبرلمانات وأجهزة الأحزاب الديمقراطية، التي تؤسس التجارب السياسية الأساسية لعصرنا. المرور بجانب العالم يعادل عدم العيش في العالم الذي بالرغم عن ذلك يمثل عالمنا. مقارنة بهذا، ومقارنة بالقطائع الواقعية جدًّا التي أنتجتها الحروب والثورات في عالمنا، التي ما زلنا نرى آثارها يوميًّا، أولئك الذين بطريقة أو بأخرى يديرون الأعمال الجارية للحكومة، ووضع النظام في الشؤون الإنسانية بين الكوارث يبدو مماثلا لفرسان علي بحيرة كونستانس، بل بإمكاننا إن أمعنا التفكير تبين أن فقط أولئك الذين لسبب ما ليسوا مدفوعين داخل التجارب السياسة الأساسية للعصر لا تزال قادرة على المخاطرة التي يجهلها الجميع، شبيهة بالفارس الذي يجهل كل شيء عن البحيرة التي تحت قدميه[1].

توضع الثورة والحرب تحت علامة العنف المشترك. إذا كانت التجارب الأساسية لعصرنا تجارب حروب وثورات، فهذا يعني أننا نتحرك في حقل العنف، ولنا ميل، بالاستناد إلى تجاربنا، إلى مماثلة الفعل السياسي بالفعل العنيف. هذه المماثلة يمكن أن تكون حتمية لأنّه، انطلاقًا من هنا، في الظروف الراهنة، لا يمكن أن يترتّب أي شيء آخر إذا لم يكن سوى الفعل السياسي هو الآن خال من المعنى، ولكن، نظرًا للدور الذي لا يصدق، والذي يشغله العنف بفاعلية في

---

(1) Référence a une légende populaire



تاريخ كل شعوب الإنسانية، هذا التماثل هو فقط مفهوم جدًّا. كل شيء يمرّ كما لو كان في أفق تجاربنا، نكتفي فقط بتقييم كل التجارب التي أنجزها البشر في السياسة. الفعل العنيف، من بين السمات الأخرى البارزة، الذي يستخدم الوسائل المادية ويتدخل بأدوات في العلاقات بين البشر التي تستعمل في الإكراه أو القتل. ترسانة الأدوات تتكون من وسائل العنف، التي ككل الوسائل الأخرى، تصلح لتحديد هدف ما. هذا الهدف يمكن أن يكون، من منظور الدفاع، إثبات الذات، وفي حالة الهجوم، يمكن أن يكون غزوًا وهيمنة. في حالة ثورة ما، يمكن أن يكون الهدف التدمير مثلما يمكن أن يكون إعادة إعمار وبناء لجسم سياسي قديم. هذه الأهداف ليست هي نفسها الغايات التي يسعى إليها دائمًا الفعل السياسي، غايات سياسة ما ليست شيئًا آخر سوى خيوط قيادة، وتوجيهات تساعد حتمًا على الإرشاد لكن، كما هي، ليست ثابتة، وإنما على العكس قابلة للتعديل باستمرار، بما أن الأمر يتعلق بالتفاوض مع آخرين، الذين هم بدورهم لهم غاياتهم. فقط عندما ينتشر العنف ويقوم بتثبيت ترسانة وسائله في الفضاء الموجود بين الناس (حيث لم يعد لنا ما نفعله حتى الآن سوى بكلمة بسيطة نزع السلاح) أن غايات سياسة ما تصبح أهدافًا، ثابت كما النموذج الذي من خلاله نبني شيئًا ما، والذي يحدد انطلاقًا منه اختيار الوسائل، وبالتالي تبريرها، وحتى تقديسها. عندما لا يتم وضع فعل سياسي ما تحت علامة العنف ولا يصل إلى غاياته، ولا يصل إليها فعليًّا على الإطلاق، لهذا لا تخلو من غرض أو معنى. لا يمكن أن تكون دون هدف لأنها لم تتبع مطلقًا هدفًا، الاكتفاء بالتحرك مع أكثر أو أقل



نجاح بالاعتماد على الغايات، وليست دون معنى بما أنها فقط بواسطة الحوار بين الناس، بين الشعوب، الدول والقوميات، انبثق أولا فضاء الذي تم الاحتفاظ به فيما بعد في الواقع، والذي يحدث داخله كل شيء. ما نسميه في اللغة السياسة انهيار العلاقات الذي يقوم بالتضحية بهذا الفضاء، وكل فعل يستخدم وسائل العنف يدمر أولا الفضاء البيني قبل المضي قدمًا في إبادة من يسكن الضفة الأخرى لهذا الحيّز البيني. يجب أن نميز في السياسة بين الهدف، الغاية والمعنى. معنى الشيء، نقيض لهدفه، يكمن دائمًا في ذاته، ومعنى نشاط ما لا يمكن أن يستمر إلا طالما دام هذا النشاط. وهذا صحيح بالنسبة لكل الأنشطة وأيضًا بالنسبة للفعل، سواء تابع هدفه أم لم يتابع فيما يتعلق بهدف شيء ما، إنه بالتحديد على العكس من ذلك، لا يبدأ في أن يكون واقعًا إلا عندما يكون النشاط الذي ينتجه قد وصل إلى نهايته- تقريبًا نفس الشيء حينما يتعلق الأمر بأن شيئًا ما منتجًا يبدأ في الوجود في اللحظة نفسها التي يضع فيه الصانع لمساته الأخيرة. فيما يتعلق بالغايات التي وفقها نتجه، فهي تنشئ معايير من خلالها تقوم بمحاكمة كل ما ينجز. إنها تتجاوز أو تتخطى ما تمّ إنجازه بمعنى حيث يتجاوز كل معيار ما يجب قياسه. بالإضافة إلى هذه العناصر الثلاثة التي تكون الفعل السياسي- الهدف الذي تتبعه، الغاية التي تريدها والتي وفقها تتجه، والمعنى الذي ينكشف داخلها أثناء حدوثه يضاف العنصر الرابع الذي، رغم أنه لا يمثل مطلقًا السبب المباشر للفعل، ليس أقل في تحريكه للفعل. أسمي هذا العنصر الرابع مبدأ الفعل، وأتّبع في هذه النقطة منتسكيو، الذي هو أول من اكتشف هذا العنصر، في نقاشه حول شكل الحكومات في كتابه "روح



القوانين". إذا بحثنا عن فهم هذا المبدأ من وجهة نظر بسيكولوجية، نستطيع أن نقول إنها تتكون في الاعتقاد الأساسي الذي تتقاسمه مجموعة بشرية. هذه الاعتقادات لعبت دورًا خلال الفعل السياسي، قد انتقلت إلينا بأعداد كبيرة، حتى وإن كان منتسكيو لا يذكر إلا ثلاث، الشرف في الأنظمة الملكية، الفضيلة في الأنظمة الجمهورية، والخوف في الأنظمة الاستبدادية. بهذه المبادئ بإمكاننا أيضًا أن نعدّ دون صعوبة المجد، كما عرفناها من خلال عالم هوميروس، الحرية كما نجدها في أثينا في العصر الكلاسيكي، أو العدالة، ولكن أيضًا المساواة بشرط أن نفهم من هذا الاعتقاد في الكرامة الأصلية لكل من يحمل وجهًا إنسانيًا. سنعود فيما بعد إلى المعنى المتميز لهذه المبادئ التي تحثّ أولا البشر على الفعل، والتي تتغذى منها أفعالهم باستمرار. لكن لتجنب أخطاء التأويل، يجب علينا أولا استحضار صعوبة ما. ليس فقط المبادئ التي تلهم الفعل، ليست هي نفسها بالنسبة لحكومات وعصور مختلفة، لكن، أيضًا ما كان في وقت معين يمثل مبدأ فعل، يستطيع في عصر آخر أن يصير غاية نتوجه وفقها، أو أيضًا الهدف الذي نتبعه. على سبيل المثال المجد الخالد لا يشكل مبدأ الفعل إلّا في العالم الهوميري، لكنها ظلت طوال العصور القديمة إحدى الغايات التي حسبها نتّجه ونقدّر الأفعال. نفس الشيء، لنأخذ مثالا آخر، الحرية يمكن أن تكون مبدأ، مثلما هو الشأن داخل البوليس الآثيني، ولكن أيضًا أن تصبح معيارًا للحكم داخل نظام ملكي إذا كان الملك تجاوز أم لا صلاحية سلطته، وتتحول في عصر ثوري إلى هدف، فإننا نعني القدرة على المتابعة المباشرة. ما يهمنا، أنه يكفي في البداية أن نتذكر أنه عندما، على ضوء الكارثة حيث الأحداث



السياسية هوت بالإنسان، نسأل أنفسنا وفقًا لذلك إذا كانت السياسة في نهاية المطاف لا يزال لها معنى، نرفع وعلى نفس المنوال بطريقة غير دقيقة ودون أن ندرك مختلف المعاني الممكنة لهذا السؤال سلسلة كاملة من الأسئلة الأخرى المختلفة جدًّا. الأسئلة التي يتردد صداها في سؤالنا الأصلي هي التالية:

أولا: هل لا زال للسياسة في نهاية المطاف معنى؟ وهذا السؤال يعني: الأهداف التي يمكن أن يتبعها الفعل السياسي، هل هي جديرة بالوسائل التي يمكن تنفيذها في ظل الظروف الراهنة لتحقيقها؟

ثانيًا: هل يوجد أيضًا في نهاية المطاف في الحقل السياسي غايات يمكن وفقها أن نتجه بكل ثقة؟ ولنفترض أنه يوجد، أليست معاييرهم عاجزة تمامًا، وبالتالي إيتوبية أي مثالية، بحيث إن كل مؤسسة سياسية، ما إن توضع في حالة عمل، لم تعد تهتم لا بالغايات ولا بالمعايير، وإنما تتبع مسارًا داخليًّا لا يمكن لأي شيء خارجي عنها أن يوقف مسارها؟

ثالثًا: الفعل السياسي، على الأقل في عصرنا، ألا يتميّز بغياب كل المبادئ؟ كما لو بدلا من المضي إلى واحدة من أكبر المصادر الممكنة للعيش المشترك الإنساني والتغذي من أعماقها، وقف الفعل السياسي بشكل جيد وبطريقة انتهازية لدى سطح الأحداث اليومية، لكي يحمل بواسطتهم في الاتجاهات الأكثر اختلافًا، لذلك ما هو محل تقدير اليوم يتعارض دائمًا مع ما حدث بالأمس. ألم يكن الفعل نفسه قد تمّ قيادته من حدثه الخاص العبثي، وهذا الفعل ألم يقم من نفس المنطلق أيضًا بتدمير المبادئ أو الأصول التي دون أدنى شك قد أثارته مسبقًا؟



هذه هي اليوم الأسئلة التي تطرح لا محالة على من يبدأ التفكير في السياسة في عصرنا. لكن بالنظر إلى الطريقة التي تطرح بها هذه الأسئلة، فإنها لا تحتاج إلى أجوبة، يتعلق الأمر إلى حدّ ما بأسئلة خطابية أو أفضل بتعجب، التي تبقى ضرورة تؤخذ في إطار التجربة من حيث انبثقت، والتي هي محدّدة ومحدودة بواسطة المقولات وبواسطة تمثّلات العنف. الهدف يجب أن يبرّر الوسائل الضرورية لتحقيقه. لكن أي هدف باستطاعته جيدًا في ظل الظروف الحاضرة تبرير الوسائل القادرة على إبادة الإنسانية والحياة العضوية على الأرض؟ على الغاية أن تحدّد الأهداف كما الوسائل أيضًا، وإذن حماية الفعل نفسه ضد الخطر المتزايد الملازم له دومًا. لكن، إذا كان الأمر كذلك، فإن الغايات قد فشلت بصفة مسبقة قبل أن نكتشف أنّ التصرف وفقًا لغاية لا طائل منه؛ لأنه في هذه الحالة من غير الممكن أن وسائل العنف (التي هي متوفرة في الوقت الحالي للقوى العظمى، والتي ستتوفر في المستقبل القريب لكل الدول ذات السيادة) ستكون في النهاية في خدمة الفعل السياسي.

إن التحديد الخارق للعادة لحقل التجربة، حيث نقارب السياسة استنادًا إلى تجارب قرننا، لا يمكن أن تظهر تقريبًا في أي مكان أكثر وضوحًا إلّا إذا كنا حقيقة عن غير قصد مستعدين لوضع موضع سؤال معنى السياسة بصفة عامة، من هنا كنا مقتنعين بغياب الهدف وغياب غائية الفعل. سؤال مبادئ الفعل لم يعد ينشط تفكيرنا عن السياسة منذ السؤال المتعلق بأشكال الحكومات والنظام الأمثل للعيش الإنساني المشترك قد كان مرّ بصمت، بمعنى منذ الثورة الأمريكية في نهاية القرن الثامن عشر، التي خلالها تناقش بحيوية المزايا والعيوب



الممكنة للنظام الملكي، والنظام الأرستقراطي والنظام الديمقراطي، بمعنى شكل من الحكومة قادرة على الجمع والتوفيق داخلها بين الملكية والأرستقراطية والديمقراطية. وسؤال معنى السياسة، بمعنى هذه المضامين المتعلقة بالمعنى الدائم وتستحق الذّكرى، والتي لا يمكن أن تظهر إلّا في العيش المشترك والفعل السياسي المشترك، لم تكن في الحقيقة لتؤخذ على محمل الجدّ منذ العصور الكلاسيكية القديمة. نحن نتساءل عن معنى الفعل السياسي ولكننا نفهم من خلال الأهداف والغايات، ولا نطلق على هذا معنى إلّا لأننا لا نعتقد مطلقًا في معنى ما بدقة. نظرًا لعدم وجود هذه الخبرة، ونحن نميل لجعل مختلف العناصر الممكنة للفعل كي تتزامن مع بعضها، والاعتقاد أن اختلافًا مثل الهدف والغاية، والمبدأ والمعنى، بمثابة قصّ الشعر إلى أربعة. افتقارنا لحماس التفرقة لا تمنع طبيعيًّا الوجود الواقعي لهذه الاختلافات في الواقع، هي تمنعنا فقط من الإدراك بصفة متطابقة ما يحدث واقعيًّا. الأهداف، الغايات ومعنى الأفعال هي مماثلة لبعضها البعض ولكن بدرجة ضعيفة، إلى الحدّ الذي يجعلها من الممكن أن تتناقض فيما بينها خلال الفعل الواحد نفسه، إلى حدّ تسريع الفاعلين أنفسهم والرّمي بهم في أصعب النزاعات، وأن مؤرخي المستقبل، والذين سوف تقع على عاتقهم مهمة سرد الأحداث بنزاهة، انتهوا إلى مخاطر الوقوع في إرباك الخصومات التأويلية التي لا تنتهي. لذلك المعنى الوحيد الذي يحققه فعل ما بواسطة وسائل العنف، تستطيع أن تكشفه وتجعله مرئيًّا في العالم، هي قوة الوحشية ناتجة عن الإكراه الذي يحكم علاقات الناس فيما بينهم، وهذه مستقلة تمامًا عن الأهداف التي من أجلها يتمّ حشد العنف. حتى وإن كان الهدف



المقصود هو الحرية، المعنى الذي هو نفسه فهم في الفعل يمارس إكراهًا استبداديًّا. من هذا الصراع الواقعي جدًّا تولد فيما بعد هذه العبارات المنجزة والمتناقضة، التي معها تاريخ الثورات، مألوفة جدًّا لنا نحن فقط، دلالة على ذلك نذكر على سبيل المثال: يجب أن نجبر الإنسان على الحريّة، أو، بعبارة روبسبيار استبداد الملوك يقابله طغيان الحريّة، العنصر الوحيد الذي يستطيع تعديل أو على الأقل التخفيف من حدة هذا الصراع القاتل فعليًّا بين المعنى والهدف، الذي هو متأصل على قدم المساواة في الحروب كما في الثورات، هو الهدف؛ لأن غاية كل عنف في الواقع هو السلام. الغاية وليس الهدف، بمعنى الذي من خلاله يجب محاكمة كل الأفعال العنيفة الفردية - بمعنى حيث - حسب العبارة الشهيرة لكانط، لا شيء يجب أن يحدث في حرب تجعل السلام فيما بعد مستحيلا[1]. الغاية ليست ذاتها متضمنة في الفعل، لكنها على نقيض الهدف، لا تقع أبدًا في المستقبل. إذا أردنا في الأخير بلوغها، يجب أن تكون حاضرة ومن باب أولى عندما لم يتم الوصول إليها. في حالة الحرب، للغاية دون شك وظيفة السيطرة على العنف، لكن في القيام بذلك غاية السلام تدخل في صراع مع الأهداف التي من أجلها تم حشد وسائل العنف؛ لأننا ليس بوسعنا تحقيق هذه الأهداف أفضل وأسرع إذا لم نترك مسارًا حرًّا للوسائل، وخاصة إذا كانت الوسائل قد تمّ تنظيمها بطريقة مناسبة مع الأهداف. الصّراع القائم بين الغاية والهدف ناشئ في الواقع من أن الهدف يحطّ ضرورة إلى مرتبة الوسيلة كل ما هو نافع له، ويعتبر كل ما لا يمكن أن يساعده غير نافع. لكن بما أن كل الأفعال العنيفة

(1) Kant; Projet de paix perpétuelle; Paris; Gallimard; 1986



تحدث في إطار مقولة الوسائل - الغايات، فإنه لا مجال للشكّ أن فعل ما لا يعترف بالسلام كغاية - وأن الحروب التي تشعلها الأنظمة التوتيلارية الشمولية جعلت خصيصًا من غزو العالم أو بالأحرى الهيمنة عليه هدفًا لها وليس السّلام -تظهر دومًا متفوّقة في حقل العنف؛ لأن تجاربنا مع السياسة تحدث ضرورة في حقل العنف، إلا أنه من الطبيعي أن نفهم الفعل السياسي تحت مقولات الإكراه والكائن المكره، الهيمنة والكائن المهيمن عليه؛ لأنه داخل هذه المقولات ينكشف المعنى الحقيقيّ لكلّ فعل عنيف. لنا ميل لاعتبار السّلام (بما هو نهاية العنف يجب أن يبيّن له حدوده وأن يحصر له مسار الإبادة) كشيء يستمدّ أصله انطلاقًا من مجال يسمو بالسياسة، ويجب المحافظة على السياسة نفسها داخل حدودها، مثلما نحن نميل إلى استيعاب فترات السّلام التي تندسّ بين الكوارث، حتّى في عصرنا، كما الفترات الخماسية أو العقود التي خلالها تمنحنا السياسة فترة استراحة. لقد نحت رانك يومًا ما عبارة أولويّة السياسة الخارجيّة، وأنه قد يكون لم يرد أن يعني أي شيء آخر ما عدى أمن الحدود والعلاقات الدولية، التي يجب أن تكون من الاهتمامات الأولية لرجل الدولة، بما أنّ مجرّد وجود الدولة والشعب متعلّق بها. فمن الأولى لنا أن نميل إلى الاعتقاد أن وحدها الحرب الباردة علّمتنا ما يتعلّق بأولويّات السياسة الخارجية. إذا كان في الواقع أن الشيء الوحيد ذات الصلة بالسياسة هو السياسة الخارجية، بمعنى الخطر الذي يتهدد دومًا العلاقات الدولية، فهذا لا يعني لا أكثر ولا أقلّ إلّا أنّ كلمة كلوزفيتش، الحرب ليست شيئًا آخر سوى مواصلة السياسة بوسائل أخرى، قد تمّ قلبها، بحيث إن السياسة أصبحت في نهاية



المطاف مواصلة للحرب، حيث إن وسائل الخداع قد وقع إقحامها بصفة مؤقتة مكان وسائل العنف. ومما لا يمكن إنكاره أن شروط السّباق نحو التسلّح التي نعيشها ويجب أن نعيش تسمح لكل من هم أقلّ التفكير في أن كلمة كانط (لا شيء يجب أن يحدث خلال الحرب التي تجعل من السّلام فيما بعد أمرًا مستحيلا) انقلبت هي أيضًا، الأمر الذي يجعل منا نعيش في سلام الذي ضمنه لا ينبغي ادخار أي شيء من أجل أن تكون الحرب أيضًا أمرًا ممكنًا.



الشذرة الرابعة "4"

"في الصحراء والواحات" (فصل لخاتمة ممكنة)

الخاتمة: ما كنّا قد لاحظناه يمكن أيضًا وصفه كخسارة متصاعدة للعالم، اختفاء الما-بين أو المشترك. يتعلق الأمر بتوسّع الصّحراء، والصّحراء هي العالم التي ضمن شروطها نتحرّك. يعتبر نيتشه هو أول من اعترف بالصحراء، وهو أيضًا من ارتكب في تشخيصه ووصفه الخطأ الحاسم: يعتقد نيتشه كما كل الذي سيأتون من بعده، أنّ الصّحراء توجد داخلنا نحن. بهذا التشخيص كشف أنه كان نفسه أحد أوائل السكّان الواعين في هذه الصّحراء. هذه الفكرة هي أساس علم النفس الحديث. إنها علم نفس الصّحراء، وأيضا ضحيّة الوهم الأكثر رعبًا التي توجد في الصحراء، والتي تشجعنا على التفكير أنّ شيئًا ما بداخلنا ليس على ما يرام، ولأنّنا لا نستطيع الحياة ضمن شروط حياة التي هي مماثلة للصحراء، وأنّنا نفقد في الأثناء القدرة على الحكم، وعلى التّألّم وعلى الإدانة. بقدر ما يحاول علم النفس "مساعدة" الناس، فهو يقدّم لهم العون على "التّأقلم" مع ظروف حياة متصحّرة. هذا ينزع عنا أملنا الوحيد، مع العلم الأمل الذي نحن، لسنا نتاج الصحراء، لكن الذين يعيشون رغم ذلك فيها، هم قادرون على تحويل الصحراء إلى عالم إنساني. يضع علم النفس الأشياء رأسًا على عقب؛ لأننا بالتحديد نتألم في ظروف الصحراء لذلك نحن لا زلنا بشرًا، حتى الآن وعلى حالنا. يتمثّل الخطر في إمكانية أن نصبح سكانًا حقيقيين للصحراء، وأنّنا نشعر جيّدًا أنّنا في ضيافتها. الخطر الأكبر الآخر للصحراء يتمثل في كونه يحمل إمكانية العواصف الرّملية، بمعنى أن الصحراء ليست دائمًا مقبرة سلام، حيث



إلى هنا أخيرًا كل شيء ممكن، لكن حركة مستقلة تنطلق. هذا هو ما يشكل الحركات الشمولية: خطورتها تكمن على وجه التحديد في أنها تتأقلم إلى حدّ كبير مع الظروف السائدة في الصحراء. إنها لا تعوّل على أيّ شيء آخر، لذلك تبدو الأشكال السياسية الأكثر تناسبًا مع الحياة في الصحراء. الاثنان معًا، علم النفس بما هو نظام حياة إنسانية متكيفة مع الصحراء، والحركات الشّمولية - والعواصف الرملية التي كل ما بداخلها هادئ مثل الموت يتحول فجأة إلى شبه-فعل - تهدّد ملكتي الإنسان، التي بفضلهما نستطيع بأناة تحويل الصحراء (فشل من ذواتنا): ملكة المعاناة وملكة التّصرّف. صحيح أننا نتألم أقلّ تحت الحركات الشمولية، حيث نتأقلم بفضل علم النفس الحديث، وأننا نفقد مع ذلك ملكة الألم ومعها فضيلة التّحمّل. ونحن لا يمكن أن تنتظر لجمع الشجاعة في جذر كلّ فعل، كل ما يجعل الإنسان يصبح كائن التصرّف أن أولئك الذي ينجحون في تحمّل شغف الحياة في ظروف صحراوية. وفوق ذلك، فإن العواصف الرملية تهدّد أيضًا هذه الواحات في الصحراء التي بدونها لا أحد بيننا بإمكانه أن يقاومها. يحاول علم النفس فقط على تعويدنا على العيش في الصحراء، إلى الحدّ الذي لم نعد في حاجة إلى تأكيد أنّنا في حاجة إلى الواحة. تشكل الواحات كل مجالات الحياة التي توجد على نحو مستقلّ، أو على الأقلّ في جزء كبير منها مستقلّة عن الظّروف السياسية. ما سار على شكل خاطئ هو السياسة، بمعنى نحن أنفسنا، بقدر ما وجدنا على نحو متكثّر، ولكن ليس ما يمكننا القيام به وخلقه طالما نحن موجودون في صيغة المفرد: في العزلة كما الفنانون في وحدتهم، وكما الفيلسوف في علاقته



الجزئية الخاصة بالعالم، والإنسان بالإنسان، كما تبدو لنا في الحبّ وفي بعض الأحيان في الصّداقة (في الصداقة عندما يتوجه قلب مباشرة إلى قلب آخر) أو عندما في العاطفة بين الاثنين يختفي العالم تحت تأثير الهوى المشتعل. إذا لم تبق الواحات على حالها فإنّنا لا نعرف كيف سنتنفس. غير أن هذا ما يجب عليهم أن يعرفه مختصّو السياسة. إذا كان المختصون في الشأن السياسي الذين عليهم أن يقضوا حياتهم في الصحراء باحثين عن تحقيق شيء ما، والذين ينصبّ اهتمامهم على ظروف الصحراء، **لا يعرفون استثمار الواحات واستغلالها**، يصبحون، حتى دون الاستنجاد بعلم النفس، سكان الصحراء. بعبارة أخرى: يصيرون قساة. لكن لا يجب خلط الواحات مع "الاسترخاء"، إنّها النفورات التي توفّر الحياة، التي تمكننا من العيش في الصحراء دون المصالحة معها. الخطر المعاكس هو أكثر شيوعًا. نستعمل في العادة كلمة هروب لتعيينه. نهرب من عالم الصحراء، السياسة، أو من أيّ شيء آخر. إنها طريقة أقل خطرًا وأكثر دقّة لإبادة الواحات التي تهددها العواصف الرملية في وجودها وإذا جاز التعبير من الخارج. عندما نهرب نقوم بإدخال الرمل في الواحة، نشبه ككيغارد، الذي بدوره يبحث عن الهروب من الشكّ، الذي أدمجه في الدين عندما صار مؤمنًا. غياب القدرة على التحمل والعجز عن التعرف على شك لما قد كان، والتحمل الذي هو بمثابة إحدى الشروط الضرورية للحياة الحديثة مكننوا من تحويل الشك إلى مكون أساسي للمجال الوحيد، الذي ليس بالإمكان مطلقًا اختراقه: فضاء الدين بالمعنى الدقيق للكلمة، مجال المعتقد، ليس إلّا مثالاً لنبين ماذا نفعل عندما نهرب؛ لأنه هو ذلك، لأن الواحات التي تستطيع توفير



الحياة قد أبيدت عندما كنا نبحث عن ملاذ، يمكن أن يبدو في بعض الأحيان أن كل شيء يتآمر لتصبح الصحراء في كل مكان. لكن ليس هذا سوى خيال، في نهاية المطاف العالم دائمًا نتاج الإنسان، نتيجة حب الإنسان للعالم. الأثر الفني الإنساني. كلام هاملت لا يزال دومًا صالحًا "الزمن خارج عن أطواره. لعنة هي أن أكون قد ولدت، أنا، لكي نجعله يدخل في النظام". (شكسبير). العالم قد تمّ بناؤه بواسطة الفانين من أجل خلودهم المحتمل هو دائمًا مهدّد من قبل الظروف المميتة للذين شيّدوه، والذين يولدون من أجل العيش فيه. بمعنى ما العالم هو دائمًا صحراء في حاجة إلى أولئك الذين يبدؤون ليكون قادرًا من جديد على الابتداء، انطلاقًا من ظروف الصحراء هذه التي بدأت بغياب عالم الحداثة (التي لا يجب أن نخلطها بالمذهب المسيحي لغياب العالم، الموجّه نحو الما وراء)، يطرح السؤال الذي هو سؤال لايبنيتز وشيلنغ وهيدجر: لماذا يوجد شيء ولا يوجد اللاشيء؟ انطلاقًا من ظروف العالم الحديث، حيث إن التهديد لا يتمثّل فقط أنه لم يعد يوجد أيّ شيء، ولكن أيضًا لم يعد هناك أي شخص، نستطيع أن نطرح السؤال: لماذا يوجد أحد ولا يوجد لا أحد؟ هذه الأسئلة يمكن أن تبدو عدميّة. في الشروط الموضوعية للعدمية، حيث إنّه لا يوجد أي شيء وإنه لا يوجد أيّ شخص يهدد بتدمير العالم، إنها الأسئلة التي هي ضدّ- العدميّة.



حنة أرندت

ما السياسة؟

ترجمة وتحقيق

الدكتور زهير الخويلدي

أ. سلمى بالحاج مبروك

تنبني السياسة على واقع التعددية الإنسانية. لقد خلق اللهُ الإنسانَ، وكان البشر نتاجًا إنسانيًا، أرضيًا، ومنتوج الطبيعة الإنسانية. وبما أن الفلسفة والتيولوجيا تهتمان دائمًا بالإنسان، ولأن كل تصريحاتهما تكونان دقيقة، حتى عندما يصرّحان أنه لا يمكن أن يكون هناك شخص واحد، أو فقط شخصان، أو فقط أشخاص متماثلون، فإنهما لم يعثرا أبدًا على أي جواب يكون صالحًا فلسفيًا لسؤال: ما هي السياسة؟ والأسوأ من ذلك أيضًا: بالنسبة لكل تفكير علمي، سواء في «البيولوجيا» (علم الحياة)، أو في «البسيكولوجيا» (علم النفس)، وفي الفلسفة كما في «التيولوجيا» (علم الأديان)، وحده الإنسان يوجد مثلما أنه في علم الحيوانات لا يوجد سوى الأسد. بمعنى آخر، الأسود في صيغة الجمع سيكون شأنًا لا يهم سوى الأسود. نجد عند كل المفكرين الكبار بما فيهم أفلاطون اختلافًا في المستوى ما بين الفلسفات السياسية وبقية آثارهم الظاهرة للعيان. لا يمكن للسياسة أن تصل أبدًا إلى نفس العمق. إن معنى العمق الذي هو نقيصة ليس شيئًا آخر سوى معنى فاشل للعمق الذي تتجذّر فيه السياسة.



ISBN: 978-614-02-1257-2
9 786140 212572

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com